

Obrana teze Dra H. Kihna o cjelovitosti poslanice Diognetu.

Defenditur thesis Dris Kihn de integritate epistolae ad Diognetum.

Ivan P. Bock, D. I.:

Argumentum.

1. Plerique moderni patrologi contra Kihn et paucos alios genuinitatem epilogi (cp. 11. et 12.) hujus praeclarae epistolae rejiciunt, nixi rationibus internis, quae testante Ehrhard rem non evincunt. Dr. Kihn, qui peculiaribus studiis incubuit et notitiam hujus in antiquitate non commemoratae epistolae pro tempore Theodori Mopsuesteni demonstravit (Ehrhard), jure queritur Drem Bardenhewer vilipendere praecipuas rationes allatas pro genuinitate epilogi, scl. historicum testimonium unici codicis manuscripti et liturgicam indolem epilogi, quae satis explicat aliqualem diversitatem styli, usum frequentiorem pluralis in alloquendo, obscurius dicendi genus et rhythmicam formam. Solae c e r t a e rationes oppositae vim historici testimonii ipsius cod. manuscripti elidere possent secundum juridicum possessionis principium. Certae autem rationes oppositae nondum sunt allatae. Immo Dr. Kihn positivis rationibus prioribus addidit accommodationem externam auctoris ad ingenium Diogneti, mysteriis Eleusynis imbutum, et respectum habitum ad finem practicum apostolicumque scriptoris et sic thesim suam valde corroboravit. Ex altera parte complures apertae exaggerationes erroresque adversariis, praesertim secus optime meritis Doctoribus Baerdenhewer et Funk, obrepserunt, ut statim exponam.

Primo editori H. Stephano (1592.) adeo non fuit persuasum, minimam illam lacunam in exeunte cp. 10. signum esse heterogenei epilogi, ut ipse cum Sylburg, Tillemont, Böhl genuino textui adderet saltem tres vel quattuor primas sententias capitis 11. Non obstabat ipsi minima illa lacuna, sicut nec similis lacuna versus finem capitis 7. quoad unitatem contextus. Moderni exaggerant diversitatem styli, quod jam patet ex oppositis judiciis Dorner, Ehrhard, Mikijelj. Ehrhard, licet in 2. volumine »Literaturae veteris christianitatis« jam minus defendat sententiam Dris Kihn quam in priore, cernit tamen »aenigma« non solutum in illa fortuita congerie epistolae et epilogi semipoëticae homiliae. Quod aenigma crescit, si considerantur hinc praeceps abruptio argumenti sistentis in poenis aeternis (cp. 10.), illinc indoles capitum 11. et 12., quae praesupponunt, in prioribus actum esse de mysteriis Patris (Dei) cognoscendis (11, 2 coll. 10, 1. 7).

2. Discutitur opinio Thessalonicensis archimandritae Em. Karpathii, qui nuper (1925.) putavit se supplementum ad explendam lacunam extremi capitis 11. reperisse in duobus sat amplis fragmentis arabicis, latino sermone publicatis a Cardinale Angelo Mai in 3. volumine »Spicilegii Romani« (704.—706.). Sed neutrum fragmentum quadrat ad hanc minimam lacunam explendam, quam ipse Kihn perbene explet verbis: *Ταῦτα οὖν διδάσκων,* quae optime respondent spatio 15 literarum relicto in lacuna. Utrumque illud fragmentum, Hierotheo episcopo adscriptum, potius ad confessionem fidei moderati monophysitae, qualis fuit Pseudo-Dionysius, videtur pertinere.

3. Refutantur peculiares rationes, quibus Bard. et Funk conantur probare »thema epistolae 10. capite exhauriri« et »epistolam (c. 1—10) nihil aliud velle esse nisi responsum ad propositas interrogationes«. Hoc asserentes: a) prorsus ignorant p r a c t i c u m finem auctoris, jam in exordio disertis verbis enuntiatum, ut scl. Diognetus »melior fiat«. b) Valde inepte statuunt ultima verba 10. cp. de formidandis poenis aeterni ignis esse congruum epilogum epistolae, quae tam effusa caritate immensam Dei benignitatem et misericordiam in opere redemptionis extollit et imprimis hoc generoso motivo lectores provocat ad fidem et vitam christianam amplectendam ex amore veritatis et ex grato animo erga tam bonum Deum, quamvis subordinatum motivum timoris non omnino respuat. c) Falso a Funk asseritur auctor in prioribus 10 capitibus »s e m p e r« alloqui lectorem in 2. persona singularis, cum re vera in altera parte 2. capitis s e p t e m d e c i e s identidem gentiles generatim in 2. persona pluralis, et in epilogo modo gentes, modo Diognetum appellet. d) Si Bard. et Funk investigassent, cur scriptor versus finem lucubrationis suae saepius gentes alloqueretur quam solum Diognetum, facillime hoc explicassent ex prorsus apostolica intentione scribentis, qui imitatur Paulum (Act. Ap. 26, 28—29). e) Formae quoque rhythmicae in extrema parte ita exaggerantur a Bard. et Funk, quasi in solis ultimis capitibus reperirentur. Re vera autem frequenter etiam alibi, maxime in locis patheticis melodicae epistolae, tales formae rhythmicae cum assonantiis finalibus inveniuntur ex. gr. 2, 4; 5, 12; 9, 2 etc. Et sic objectio facta in positivum argumentum convertitur pro confirmanda genuinitate epilogi ex semi-poëtica et rhythmico-melodica indole styli totius epistolae. f) Quodsi major styli obscuritas in epilogo apparet, hoc intelligitur ex mystico-liturgica lingua, qua pro gentilibus, doctrinae cupidis, sed ei nondum initiatis propria christianorum mysteria eorumque felicitas animi sub variis symbolis magis innuuntur et adumbrantur quam explicantur.

4. I n t e r n u s quoque nexus inter 10 priora et 2 ultima capita clare apparet in u t r o b i q u e descripta revelatione »mysteriorum Dei« (10, 7) vel »mysteriorum Patris« (11, 2; coll. 4, 6; 7, 1. 2; 8, 10; 11, 5), et maxime in u t r o b i q u e magnificato Verbo (2, 1; 7, 2; 11. 2. 3. 7. 8; 12, 9) vel Filio Dei et Domino ac Rege misso a Patre (7, 4; 9, 1. 2. 4; 10, 2; 11, 5; 12, 9), ut »i n c o r d i b u s« hominum (7, 2; 11, 4) nasceretur (11, 4), stabiliretur (7, 2) et eos salvaret (7, 4; 9, 1. 2. 4. 6.) ac perfecta vita et exsultatione ditaret (11, 5. 6; 12, 1. 7. 8).

5. Bard. gratis asserit vestigia posterioris temporis in denominatione Athenagorae jam notae ὁ ἀπόστολος pro S. Paulo et in phrasi de »juribus fidei non perfringendis neque limitbus patrum transiliendis« (12, 5; 11, 5). Funk item cum Böhl gratis explodit verba: »Non peregrina loquor neque ineptas quaestiones instituo ...« (11, 1), cum autor jure extollat, se non curiosa quaeque et privata philosophica dicta spargere, sed ut apostolorum discipulum fideliter inhaerere eorum traditioni, et ita ut doctorem gentium cum auctoritate »digne subministrare« hanc doctrinam »iis, qui discipuli fiunt veritatis«. His ultimis verbis simul refutatur opinio (Funk), agi hoc loco (c. 11. 12) de christianis jam conversis, et sic diversos esse, quos alloquatur auctor in priore et posteriore parte. Alia ejusdem objectio, non promiscue in utraque parte appellari »Verbum« et »Filium Dei«, nimis futilis est et ipso textu respuitur (Cf. textus supra citatos). Similia dicenda sunt de constructa oppositione inter »fidem« prioris partis et »cognitionem« alterius. Fides jam 4, 6 et 10, 1 et alibi conjungitur cum cognitione Patris revelantis; pariter 11, 2.—5. et in cp. 12. non tam cognitio extollitur quam vera caritas (11, 2—5) et vita christiana (12, 7), id est, fides practica, quae per dilectionem operatur.

6. Biblico-liturgicae allusiones et symbola epilogi, licet satis obscura Diogneto et gentilibus, acuunt desiderium doctrinae christianae penitus cognoscendae; allusiones ad biblicos textus ubique inveniuntur, et ut per se patet, frequentissime circa finem ex practica intentione auctoris. Doxologia finalis cum »Amen« etiam adest in authenticis martyrum actis 2. saeculi et in epistola Clementis ad Corinthios; ergo nihil est insoliti.

7. Kihn ostendit auctorem niti principio externae accommodationis ad mentem Diogneti, imbuti mysteriis Eleusynis, ideoque exhibet tres gradus horum mysteriorum et varia symbola, quibus auctor usus est ut externo quodam parallelismo facilius Diogneto et gentilibus illorum mysteriorum innueret mysteria christiana.

8. In particularibus rebus ostendit Kihn, quomodo scriptor epistolae, respondendo Diogneto ad tria quaesita, peraccommodate lectorem triplici gradu instruxerit primo de spirituali purificatione (2.—4.), deinde de mysteriis christianis (5.—10.), tandem de perfecta vita christiana et de »paradiso deliciarum«, in liturgia, »Domini paschate, sanctis aperto a »Verbo, per quod Pater glorificatur ...« (9.—10.). Sic demonstrat hunc epilogum esse omnino necessarium complementum totius epistolae.

1. U trećem broju »Života« god. 1928. objelodanio sam prijevod prekrasnog pisma Diognetu. U »Izboru iz stare književnosti kršćanske« (45.—49.) imamo već prijevod 1., 5., 6., 7., 10., 11. i 12. poglavlja na hrvatskom jeziku. Grčki izvorni tekst uz latinski prijevod prvog izdavača Henrika Stephanus-a (g. 1592.) objelodanio je Funk u svojoj zbirci »Patres apostolici« I, 390.—414. uz prolegomena CXIII.—CXXII. Od raznih njemačkih prijevoda spominjem ovdje samo onaj Dra H. Kihna,

nekadašnjeg würzburškog patrologa, na koncu njegove monografije »Der Ursprung des Briefes an Diognet« (155.—168.) i noviji prijevod Dra Rauschen-a u prvom svesku novog izdanja »Bibliothek der Kirchenväter«: »Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten« (München 1913) 159.—173.

Ovdje kanim nešto opširnije i temeljitije razviti one razloge, u »Životu« samo djelomice natuknute, koji protiv naglog suda većine modernih patrologa brane cjelovitost i jedinstvenost ove poslanice prema predaji jedinog do g. 1870. u Strasburgu sačuvanog grčkog rukopisa iz 13. ili 14. stoljeća.

Kihnu je pošlo za rukom, da u svojoj temeljitoj raspravi o postanku toga pisma iz dvostruke marginalne bilješke točnog tübingenskog prijepisa (Hausii) dokaže, kako je ovo u svoj patrističkoj periodi na oko posve prešućeno pismo ipak već opstajalo i poznato bilo u vrijeme Teodora Mopsuestijskoga (g. 370.—431.). Prva naime bilješka (ad cp. 8, 9) veli točno po krivom sudu Teodorovu, »da se kroz tolika vremena otajstvo svetoga Trojstva sakrivalo sve do krštenja (Kristova) u Jordanu«. Druga bilješka (ad cp. 12, 8) opet po krivovjerskom nazoru istog Teodora Mopsuestijskoga nadovezuje na riječi o iskvarenoj Evi neumjesno i krivo tumačenje o isključivo o s o b n o m iskvarenju Evinu po neposlušnosti, kao da nema nasljednoga grijeha ni njegovih posljedica. Ovako tu čitamo: »Zove naime Evu djevicom koja se ne kvari (s obzirom na Mariju); zove je pak iskvarenom, jer očito za to, što je (osobno) iskvarena, primila je kaznu svoje neposlušnosti.«

Ehrhard[1] otvoreno priznaje, da je Kihnu taj dokaz uspio, dok Bardenhewer govori o »velikoj nesigurnosti«. Čast prvaku modernih katoličkih patrologa, Dru Bardenheweru! Ali kod prosuđivanja zasluga Kihnovih oko bistrenja raznih pitanja, koja se tiču pisma Diognetu, Bardenhewer prevršuje mjeru u svojoj kritici, te se Dr. Kihn opravdanim načinom tužio na neobjektivnost njegovih izvoda.

Odviše su samosvijesne i nedokazane riječi Dra Bardenhewera: »Uzrok, zašto se razilazimo, stoji poglavito u tom, što Kihn u poglavljima 11. i 12., koja su bez sumnje (?!) neautentična, gleda integralan i potrebit dio poslanice«.[2] Na to

[1] Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. I, 86.
[2] Gesch. der altkirchl. Literatur, I, 294.

dobro primjećuje Kihn: »Ali glavni razlog, zašto ja držim ova dva poglavlja za autentična, leži u historijskom svjedočanstvu rukopisa, protiv kojega ne odlučuje mala praznina (od 15 slova na koncu 10. pogl.), i u liturgijskom karakteru toga komada (epiloga), što nam dovoljno tumači razliku sloga, promjenu adrese, tamni jezik i uporabu ritmičkih oblika.«[3]

Doista, vanjska objektivna činjenica, što se u jedinom g. 1870. propalom kodeksu dva posljednja poglavlja nanizuju na prijašnja, ovdje vrijedi kao vanjski historijski razlog, neovisan o subjektivnim sudovima i tumačenjima. A sämo dokazana nemogućnost nutarnjeg saveza između tih poglavlja i prijašnjeg konteksta mogla bi nas prema juridičnom principu posesije ovlastiti, da napustimo to svjedočanstvo za cjelovitost pisma. Ove pak nemogućnosti dosada nije nitko dokazao, kako to u ostalom priznaje većina patrologa. Nasuprot je Kihnu pošlo za rukom, te je zgodnom paralelom između triju stepenova eleuzijskih tajna i isto toliko faza kod upućivanja Diognetova dovoljno riješio ozbiljnu teškoću o donekle različitom sadržaju i slogu posljednjih poglavlja.

Bardenhewer pretjeruje i drugdje, kada na pr. veli, da »je već prvi izdavač pisma, Henrik Stephanus (o. 1592.) upoznao, da su ova poglavlja 11. i 12. odsiječen odlomak, koji je isprva pripadao posve drugom savezu, te se samo slučajno namjerio na ovo mjesto.«[4] A zašto onda isti izdavač s nekim drugim piscima (Sylburg, Tillemont, Böhl) pribraja autentičnom pismu ipak još tri ili četiri prve rečenice jedanaestoga poglavlja?[5] To je također očit znak, da sam Henrik Stephanus nikako ne drži toliko do one neznatne praznine, kad mu ona ni malo ne smeta, da pribroji još više rečenica iza te praznine autentičnom pismu. Pa ipak Bardenhewer (l. c. 294.) htio bi, da za svoju nedokazanu tvrdnju izrabi i onu indiferentnu primjedbu pisarevu: »I ovdje prijepis ima prazninu«, a nikako se ne osvrće na to, da isti pisar isto primjećuje i kod druge praznine pri koncu 7. poglavlja, premda nikomu ne pada na um, da bi zato posumnjao o savezu između teksta prеđašnjega i potonjega.

---

[3] Patrologie, I, 129.
[4] I, 294.
[5] V. Kihn, Ursprung . . . 49.

Pravom veli Dr. Kihn: »Nečuvena je svakako takova kritika, kakova se ovdje upotrijebila: Našla se je jedna rukopisom posvjedočena praznina; slijedeći je redak kraći (alinea!): dakle nije autentičan taj i onako teško razumljivi tekst, što slijedi.«[6]

U ostalom, ni prije ni sada ne slažu se stručnjaci onako općenito u isticanju tobožnje tolike razlike između deset prvih i dvaju posljednjih glava toga pisma. Već g. 1845 .pisao je Dorner: »Ta razdioba ne čini mi se se još dosta obrazloženom; dapače čini mi se, da poglavlja 11. i 12. posve očituju isti duhoviti način pisanja i istu kršćansku boju, i da istom ova poglavlja zgodno završuju pismo.«[7] I Dr. Ehrhard, koji je prije u 1. svesku svoje »Povijesti starokršćanske literature« i u časopisu »Literarischer Handweiser« (1892. br. 544. i 545.) odlučno branio mnijenje Kihnovo kao »vjerojatnije«, u drugom svesku svoje »Povijesti . . .« istina donekle popušta pretežnijem broju protivnika Kihnovih; ali ni sada ne odustaje posve od »ove veoma mile hipoteze«, i uvaživ neke protivne razloge, primjećuje (str. 251.—252.): »Zagonetna mi istina ostaje i sada još osobito ova okolnost, što taj (navodni) odlomak iz napola pjesničke homilije nema drugog po rukopisu svjedoka osim jedinog rukopisa, koji je pismo Diognetu očuvao od propasti. Je li vjerojatno, da je ta sudbina puki slučaj?«

Ovaj razlog još više vrijedi, kad imamo na umu, da i mnogi protivnici ne nalaze zaokruženog svršetka na koncu 10. poglavlja, a s druge strane dva posljednja poglavlja kao očiti zaglavak pretpostavljaju baš raspravu o spoznaji »tajna Očevih« (11, 2; isp. 10, 1. 7). Dr. Marko Mikijelj, koji predaje patrologiju u Beogradu, odlučno također brani cjelovitost pisma i autentičnost posljednjih poglavlja, kako razabiram iz »Bogoslovnog Vestnika«, 1928, 78—79.

Uz Francuza Doulcet-a i ruskog patrologa Krestnikova, o kojima ćemo u drugoj raspravi govoriti, i protestantski patrolog Krüger oduševio se neko vrijeme za misli Kihnove, ali je kasnije opet odustao od njegova mnijenja.

2. Iz Soluna došla je u najnovije vrijeme vijest o pokušaju tamošnjeg arhimandrita Emanuela Karpathija, da ispuni

[6] Ursprung . . . 49.

[7] Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 179.

prazninu iza 10. poglavlja.[8] Pretpostaviv, da se tu radi o dosta opsežnoj praznini, on je tražio po knjigama zgodan dopunjak za onu prazninu, i misli, da ga je našao u jednom arapskom fragmentu, što ga je kardinal Anđelo Mai u latinskom prijevodu objelodanio u 3. svesku zbirke: »Spicilegium Romanum«, pg. 704.—706. Taj se komad, ili bolje, dva komada ondje zabilježeni, pripisivali Hieroteju, što ga Pseudo-Dionizije spominje kao biskupa.

Pročitao sam i proučio jedan i drugi fragmenat ondje preveden.[9] Ali kolikogod se veselim tomu, što i ovaj učeni arhimandrit priznaje autentičnost posljednjih poglavlja pisma Diognetu, ipak dva razloga odvraćaju me od toga mnijenja Karpathijeva: 1. U sadašnjem obliku svome bez posebnog prijelaza mogao bi se jedan ili drugi fragmenat samo usiljenim načinom uvrstiti u onu prazninu; 2. takovim bi umetkom pismo Diognetu mnogo izgubilo od svoga zbijenog oblika te ne bismo pisca mogli ispričati od raznih tantologija i neopravdanog ponavljanja istih misli. Valja priznati: Misli jednog i drugog odlomka donekle su slične mislima pisma Diognetu, pa i ritmičkim oblikom i uporabom raznih antiteza približuju se značajnom slogu našega pisma, premda je lapidarni stil i sadržaj fragmenata više nalik na vjeroispovijesti, kakove su sastavili potonji crkveni sabori.

Da čitateljima, kojima zbirka kardinala Mai-a i brošurica Karpathijeva nijesu pri ruci, omogućim objektivan i nepristran sud u ovom pitanju, priopćujem ovdje jedan i drugi odlomak u latinskom prijevodu.

Prvi odlomak nosi natpis: »Hierothei apostolorum discipuli et Athenarum episcopi« i glasi ovako:

»Lex, prophetae atque evangelistae nunciarunt Christum de Virgine natum et in cruce passum; ipsumque viderunt de mortuis resurgentem, coelos scandentem, a Patre glorificatum aeternumque regnantem. Is est perfecta Dei mens *(Λόγος),* ante luciferum genitus, rerum omnium hominisque ipsius cum Patre Creator, per quem omnia facta sunt in omnibus, pa-

---

[8] *Συμπλήρωσις τοῦ χάσματος τῆς πρὸς Διόγνητον ἐπιστολῆς.* Solun 1925. (Dopunjak praznine u pismu Diognetu). V. Gregorianum, 1925, 488.

[9] Na molbu moju priopćio mi je O. Dorsch, profesor u Innsbrucku, doslovni tekst ovih odlomaka, na čem mu i ovdje hvalu izričem.

triarcharum ac legumlatorum Caput, sacerdotum Pontifex, regum Princeps, Propheta inter prophetas, inter angelos Angelus, Homo cum hominibus, ab aeterno Rege Deo Patre generatus. Hic Noachum conservavit, Abrahamum deduxit, aligatus fuit cum Isaaco, peregrinatus est cum Jacobo, venditus cum Josepho, Dux fuit cum Moyse. Hic legem dedit populo et Josuae victoriam. Hic a Davide psalmis celebratus fuit, ejusque passio a prophetis praedicta. Hic de Virgine carnem sumpsit et apud Bethlehem est natus. Hic panniculis fuit involutus, in praesepe reclinatus est a pastoribus visus. Hic ab angelis collaudatus et a magis adoratus. Haec illa fuit gloria, quae Johanni apparuit, cum Jesus in Jordane fluvio baptizatus est. Hic in deserto tentatus, Dominus compertus est. Hic apostolos congregavit regnumque annuntiavit. Hic claudis gressum, leprosis sanitatem, lumen caecis, vitam mortuis donavit. Hic est, quem populus in templo vidit, nec tamen in eum credidit. Hic a Juda proditus et a pontificibus captus. Hic clavis in corpore exceptis ligno est adfixus. Hic mortem obiit et funebri sindone fuit involutus, et postea revixit. Hic est dormientium resurrectio, pereuntium salus, lux degentium in tenebris, captivorum Redemptor, Dux errantium, vim patientium refugium, Ecclesiae Sponsus, Pastor eorum, qui liberati fuere. Cherubim Rector, angelicarum turmarum Antesignanus, Deus de Deo, Patris Filius, Jesus Christus Rex aeternus per saecula saeculorum. Amen.«

Posebna bilješka pri kraju glasi: »Haec omnia congessit Hierotheus, ut u n u m esse Christum demonstraret, Deum simul et hominem.« Da li to nije valjda vjeroispovijest umjerenog monofizitizma, kako ga je širio Pseudo-Dionizije u petom vijeku? Istina nema ništa u toj vjeroispovijesti, što bi katolik morao zabaciti. Ali, čini se, hotimice se prešutjela i zabašurila nauka o d v i j e n a r a v i u jednoj božanskoj Osobi. Povrh toga ima u toj vjeroispovijesti barem jedan dvouman izraz, gdje se s početka tvrdi: »Inter angelos Angelus, Homo cum hominibus.« Tu je valjda sakrivena krivovjerska zabluda, po kojoj tobože Krist n i j e u u ž e m s m i s l u Čovjek među ljudima, nego je Anđeo među anđelima, i tu bi se onda također krio otrov lukave hereze monofizitske.

Drugi fragmenat tobožnjeg Hieroteja u istoj zbirci kardinala Mai-a nanizuje se na prvi, na oko je opet posve korektna vjeroispovijest, koja ipak ništa izričito ne govori o dvije naravi u Kristu. Evo i njezina teksta u latinskom prijevodu:

»Ejusdem Hierothei: Sacri libri quemadmodum Christum Hominem, sic eumdem Deum nobis declarant; atque ut corpus habere docent, ita etiam spiritu praeditum tradunt, eumque Verbum Dei esse . Immo ipsum Deum. Atque ut eum postremis temporibus de Virgine procreatum, sic etiam omnis creaturae primogenitum eundem cognoscimus. A Deo venit;

et qui esuriit, idem turbas saturavit; idem sitivit idemque potum propinavit. Hebraeis primum de lapide, qui Christus est, atque idem Christus spiritalem aquam fidelibus ministrat ad vitam aeternam. Idem laboravit idemque laborantibus et gravatis levamen praebuit. Idem Davidis Filius et Dominus. Idem de stirpe Abrahami simulque Abrahamo anterior. Qui contumelias et sputa in facie pertulit, idem Spiritum Sanctum insufflavit in apostolos. Qui moerorem est passus, idem populo laetitiam contulit. Qui consistens palpabilisque fuit, idem de medio circumstantium exiit, quin ab his capi potuerit. Januas clausas penetravit, nullum ab his inpedimentum expertus. Qui dormivit, idem evigilans increpuit mare, imperavitque ventis, qui obtemperarunt. Et quomodo alios resuscitavit, sic ipse in semet vivit liberatorque est. In terra contumeliis blasphemiisque fuit appetitus, idemque celsior cunctis coelestibus, a quibus etiam gloria adficitur. Crucifixus secundum infirmitatem, virtute Dei vixit. Ad infimas telluris abyssos descendit, idemque ad coeli summitatem conscendit. Clausus sepulchro est, qui universum mundum sua praesentia replet. Mortuus est, qui in aeternum vivit.«

Protiv mnijenja Karpathijeva istaknimo ove opravdane primjedbe Kihnove: »Dvije spomenute praznine našega pisma (u pogl. 7. i na koncu 10. poglavlja) bile su predaleko rastegnute bez obzira na tekst marginalnih bilježaka. Prostor se njihov točno izjednačio razmaku označenom u propalom strasburškom rukopisu, a taj je razmak također škrupuloznom brigom izmjeren i prikazan u (tübingenskom) prijepisu Hausijevu. To izričito veli pisar u marginalnim bilješkama, jer demonstrativnim adverbijem *οὕτως* (cp. 7.) *ὧδε* i (cp. 10.) točno označuje, da je praznina u glavnom rukopisu bila baš tolika, kolik je razmak u njegovu prijepisu.«[10] Napose, što se tiče posljednje praznine pri koncu 10. poglavlja, »praznina, veli Kihn dalje (str. 48.), i ovdje u prijepisima kao i u strasburškom uzoru i njegovu vrelu ne zaprema više od pola retka, ili po riječima tübinskog nadbibliotekara profesora Dra von Roth zaprema samo prostor od kakvih 15 slova. A poimence valja pamtiti, da u tübingenskom prijepisu iza praznine još u istom retku slijedi kao nastavak početak 11. poglavlja: *Οὐ ξένα* . . . Time je po mom sudu nepristrani prepisalac posve ispravno shvatio tu prazninu. A ja cijenim, da je ta praznina potpuno ispunjena riječima *Ταῦτα οὖν διδάσκων* (Ovo dakle učeći).« Na istome mjestu Kihn pobija također krivi zaključak, što su ga neki protiv autentičnosti posljednjih poglav-

[10] Ursprung. 47.

lja povukli iz te okolnosti, što je u strasburškom rukopisu slijedeći redak puno kraći bio, t. j. što je prazni prostor (alinea) označen kod nastavka *Οὐ ξένα* . . . . To se očito samo zato dogodilo, jer prostor prazni u predašnjem retku nije bio dovoljan, da se označi sva praznina od kakovih 15 slova.

3. Prijeđimo sada pobliže na pobijanje ostalih prigovora protiv autentičnosti zadnjih poglavlja, da iza toga razvijemo posebni, dosada na žalost premalo uvaženi dokaz, u kojem Dr. Kihn vrlo oštroumno ističe princip vanjskog prilagođivanja piščeva. Nadovezujući naime na inicijaciju učenog i uglednog Diogneta[11] u eleuzijske tajne autor provodi paralelu između triju stepenova eleuzijskih i kršćanskih misterija u sličnim i još više u oprečnim crtama njihovim i tako zgodnim načinom prikazuje ne samo Diognetu nego i ostalim izobraženim neznabošcima nedokučljivu uzvišenost kršćanske religije.

Bardenhewer, Funk i drugi mnogi protivnici Kihnovi a priori odbijaju ili posve prešućuju ovu u samom pismu dosta jasno natuknutu paralelu, pa zato ne vide, kako »tema, predložena i točno određena u uvodu,« n i j e »iscrpljena 10. poglavljem.« Oni zaboravljaju, da je sam pisac već pri koncu svoga uvoda jasno izrekao p r a k t i č n u svrhu svoga pisma i molio Boga: ». . . da bih tako mogao govoriti, da ćeš Ti po slušanju što bolji postati«; a ne će da vide, kako uputa na vječnu vatru paklenu u posljednjim rečenicama 10. poglavlja nikako ne podaje zaokruženog i primjerenog epiloga jednoj poslanici, koja tolikim žarom i zanosom p r i j e s v e g a ističe beskrajnu l j u b a v i m i l o s r d n o s t B o ž j u, premda se također u podređenoj mjeri služi spasonosnim strahom Božjim.

Kako mogu protivnici naći zgodan i zaokružen zaglavak u isticanju užasne vječne sudbine prokletnika? Zar tako ljubezan pisac ne će ništa potanko spomenuti o radosnoj sudbini vjernih pravednika onkraj groba pa i ovdje u Crkvi Božjoj, kad ipak ništa ne može neznabošce plemenitog srca poput Diogneta toliko primamiti na kršćansku vjeru koliko izgled

[11] Kihn brani hipotezu, da je Diognet istovjetan s carem Hadrijanom, a za ovoga cara strogo dokazuje, da se je dao uputiti u eleuzijske tajne. O toj hipotezi govorit ćemo u drugom članku. U ostalom eleuzijske tajne u ono vrijeme nisu mogle ostati posve nepoznate učenom i uglednom Diognetu.

rajskog blaženstva i radosti njegove u životu svetomu (11, 4—5; 12, 1—9)?

Dalje Bardenhewer (I, 294.—295.) preko svake mjere konstruira silnu razliku u slogu: »U 1.—10. poglavlju kraj biranog i živahnog jezika vlada ipak priprosta jednostavnost i prozirna jasnoća; u 11. i 12. poglavlju izraz je izvještačen i usiljen, taman i težak.«

Već smo gore istakli, kako po Dorneru »11. i 12. poglavlju posve očituju isti duhoviti način pisanja i istu kršćansku boju, i kako istom ova poglavlja zgodno završuju pismo.« De gustibus subjectivis non est disputandum. Ipak drage volje s Kihnom priznajemo takovu »razliku sloga, promjenu adrese, tamni jezik i uporabu ritmičkih oblika, koju nam tumači liturgijski karakter« ovog epiloga.

Nemojmo pretjerivati ni »promjene adrese« ni »ritmičkih oblika«. Po Bardenheweru »pismo c. 1.—10. hoće samo (?!) da bude odgovor na predložena pitanja«. Kako se tu ignorira i upravo niječe jasno u uvodu i diljem svega pisma istaknuta praktična svrha piščeva! »Pisac pogl. 11.—12. istupa kao »učitelj naroda«. No zar i prije diljem svega pisma i osobito u 2. i 9. poglavlju ne govori učitelj naroda? »Ne manje iznenađuje nas promjena adrese, kaže Bardenhewer; u poglavljima 1.—10. govor se obraća jednomu, koji pita; a u pogl. 11.—12. govor se posve općenito obraća takovima, koji imaju postati učenici istine.« Funk dapače[12] veli: »Pisac u prvom dijelu prema listovnom obliku vazda govori adresatu u singularu, a u drugom dijelu sad u pluralu (11, 8; 12, 1), sad u singularu (11, 7; 12, 7. 8).« No čitatelji neka se sami uvjere, kako se pisac na pr. diljem druge polovice drugoga poglavlja (2, 5—10) neprestano i direktno obraća svim neznabošcima u drugom licu plurala. Iza kako je u uvodu istog poglavlja apostrofirao Diogneta u singularu, u drugoj polovici toga poglavlja do 17 puta izasepce apostrofira skupa i njega i sve neznabošce u drugom licu plurala: »Ove (kumire) zovete bogovima, ovima služite, ovima se klanjate . . .«

---

[12] Kirchenlexikon, Herder, III, 1778.

Tko drži na pameti apostolsku ili misionarsku svrhu piščevu, jasno izrečenu u uvodu, taj se ni malo ne »iznenađuje«, što pisac na pitanje jednog neznabošca u prvom dijelu svoje poslanice osobito njemu lično odgovara pa onda pri kraju u ljubavi svog srca i u samom izrazu obuhvaća sve neznabošce, koji sjede u jednakoj tmini i sjeni smrtnoj. Zar nije i apostol Pavao u posve ličnom razgovoru s kraljem Agripom na riječi njegove: »Na lak način hoćeš da me nagovoriš, da budem kršćanin« odmah odgovorio: »Molio bih Boga, da bi bili ne samo ti, nego i svi koji me slušaju, još danas takovi, kao i ja što sam, osim ovih okova, stajalo to mene malo ili puno truda« (Djela ap. 26, 28—29)?

Recimo još dvije tri o »ritmičkim oblicima i o tamnom jeziku« posljednjih poglavlja. Istina ritmički oblici u epilogu toliko se ističu, te je Karlo Krumbacher[13] iz 8. i 9. rečenice 12. poglavlja našega pisma istakao 9 stihova, koji izasepce slijede s istim srokom:

Ὧν ὄφις οὐχ ἅπτεται
οὐδὲ πλάνη συγχωρίζεται
οὐδὲ Εὔα φθείρεται
ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται t t. d.

To je upravo, kako veli sam Krumbacher, osobitost crkvenog ili liturgijskog jezika. Nuzgredno spomenimo, da i latinski liturgijski jezik voli takove ritmičke oblike sa srokovima. Isporedi na pr. razne invitatorije u časoslovu ili misne prefacije. Sadržaj je u 11. i 12. poglavlju dosta mističan i nadovezuje na liturgijske obrede i oblike, kako ćemo kasnije vidjeti; otuda potječe ona polutamna tajinstvenost, koja nije ni malo »isvještačena i usiljena«, nego upravo karakteristično obilježje dubokih i nedokučljivih misterija naše svete vjere. U ostalom, i ovdje opet pretjeruju protivnici, kada upravo grade opreke, gdje ih nema. Melodično-ritmički jezik naime nije isključiva vlastitost sloga posljednjih poglavlja, nego se ovom vrlinom odlikuje više manje čitava poslanica Diognetu, poimence na patetičnim mjestima.

---

[13] Geschichte der byzanthinischen Litteratur 2. Auflage. München 1897, 700.

Isporedi na pr. 2, 4: *Οὐκ ἀναίσθητα; οὐκ ἀκίνητα; οὐ πάντα σηπόμενα; οὐ πάντα φθειρόμενα;*
I opet 5, 12: *'Αγνοοῦνται καὶ κατακρίνονται, θανατοῦνται καὶ ζωοποιοῦνται* itd.

Spomenimo samo još ove asonancije i srokove:

9, 2: *αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδατο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν . . .*

Dakle ritmički oblici, što bi ih protivnici htjeli izrabiti protiv autentičnosti epiloga, baš protivno upravo potvrđuju autentičnost njegovu, jer se ta melodična ritmika jednako nalazi i u 10 prvih poglavlja, osobito ondje, gdje pisac daje oduška svojim čuvstvima.

4. Ali to nije jedina sličnost između 10 prvih poglavlja i ostalih. Istaknimo ovdje samo trostruki paralelizam glavnih misli i samih izraza u jednom i drugom dijelu. Pisac do sedam puta[14] diljem svega pisma spominje riječ »m y s t e r i j«, obično u pluralu, i redovito tu govori o »otajstvima Božjim« (10, 7.) ili o »otajstvima Očevim« (11, 2), u koja nas sve većma upućuje praktična kršćanska vjera. Ta nam je Otajstva, poimence glavno Otajstvo Otkupljenja, objavio Bog Otac »po svetom i nedokučljivom L o g o s u i Sinu svome (7, 2; isporedi već 2, 1 *Λόγου καινοῦ*); taj je »Logos već bio od početka, koji se ukazao kao novi i pronašao kao stari, te se vazda k a o n o v i r a đ a u s r c i m a s v e t i h (11, 3). Isporedi opet 7, 2, gdje se na posve slični način tvrdi da je »nevidljivi Bog nastanio svetoga i nedokučljivoga Logosa među ljudima i u t v r d i o g a u s r c i m a n j i h o v i m.[17] Taj s t a l n i paralelizam glavnih misli i samih riječi u prvom i drugom dijelu sjajno potvrđuje izvode Kihnove o jednom istom piscu svega pisma, također bez obzira na posebne nazore Dra Kihna o nekom vanjskom paralelizmu između trostrukog stepena poganskih i kršćanskih misterija, o kojima ćemo poslije govoriti. Ni to ne

---

[14] 4, 6; 7, 1—2; 8, 10; 10, 7; 11, 2; 11, 5.

[15] Treća je paralela u glavnom plodu ovoga Logosa: „*Τὸν Λόγον ..- ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν*" (7, 2) . . . „*Πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος*" (11, 4). Ponovno ističe pisac i u epilogu, kako je Otac „poslao Logosa" ljudima 11, 2—3, coll. 7, 2—5.

valja smetnuti s uma, što se nigdje u ovoj poslanici kao ni u Apologiji Aristidovoj ne spominje Duh Sveti, premda se često nuđala prigoda tomu, gdje se govorilo o ljubavi Božjoj i Sina njegova. Očito je pisac htio poštedjeti premalo upućenog početnika Diogneta i druge poganske čitače, odgađajući potpuniju pouku o tom najdubljem otajstvu Presvetoga Trojstva na drugo zgodnije vrijeme. Stoga voli on istaknuti ona otajstva, kojima je našao barem nekakvu vanjsku analogiju u dosadašnjim idejama Diognetovim. Isp. 7, 4, gdje tako čuvstveno prikazuje, kako je Bog kao Kralj poslao Sina svoga Kralja za Spasitelja. Kihn razvija svoje misli o nutarnjem savezu između 10 prvih poglavlja i epiloga još dalje na str. 52.—55. svoje monografije.

5. Bardenhewer misli, da je u epilogu također našao »tragova kasnijeg vremena« i kao takove tragove spominje primjedbu o »vjernicima, koji ne krše prisege vjere niti prekoračuju granice otaca« (11, 5); nadalje gleda on u antonomastičnom izrazu ὁ ἀπόστολος »12, 5) za Pavla znak potonjeg vremena. No vidi taj izraz već kod Atenagore (De resur. mort. 18.).

Pa kad se sam apostol Pavao gotovo u svim pismima svojim uvodi pred svoje čitatelje pod ovim imenom, što ne rade drugi apostoli osim Petra, i kad on sâm toliko ističe svoj apostolat kod neznabožaca (Rimlj. 11, 13), ni malo nije čudno, što pisac drugog vijeka pregnantno baš njega zove »apostolom« κατ' ἐξοχήν u pismu namijenjenom neznabošcu. Koliko su već u drugom stoljeću obraćenici iz poganstva cijenili upravo apostola Pavla, to nam pokazuje na pr. epitafij Aberkijev iz g. 180. No dato, non concesso, da se taj izraz sa člankom ὁ ἀπόστολος u drugom stoljeću još nije ustalio bio kao nomen proprium za apostola Pavla, iz toga ne slijedi, da se nije već prije sporadično našao. Da se taj izraz uzmogao napokon ustaliti, trebalo ga je prije češće upotrebljavati.

Što se tiče prvog izraza, da vjernici ne krše prisegu vjere niti prekoračuju granice otaca, već sam Funk (Patres apostolici I, 411.) upozoruje na prastara vrela ovog izraza ili barem hoće da tu isporedimo Deuteron. 19, 14, Poslov. 22, 28 i drugu tobožnju poslanicu Klementovu Djevicama (15, 5). Taj se izraz ne nalazi samo u izjavama raznih sabora crkvenih, nego tako-

đer u posve privatnim spisima, na pr. u 63. pismu sv. Jeronima ad Theoph. c. 2., te bez razloga tvrde neki, da potječe tek iz kasnijega doba.

Uvažimo još neke prigovore, što ih Funk (ibid. Prologomena II.) spominje po Böhlu. Ovi misle, da su vrlo neumjesne prve riječi 11. poglavlja: »Ne propovijedam, što mi je tuđe, niti se bavim neumjesnim istraživanjima; nego postav učenikom apostola, postajem učiteljem naroda . . .« Zgodno je već Dr. Kihn na taj prigovor odgovorio: »Ne vidim tu ništa vanredno, što pisac prema koncu svoga podrobnog i otvorenog razlaganja predloženih pitanja hoće da sam sebe legitimira kao učitelj istine baš zato, jer on piše uglednoj ličnosti, kojoj je odgovorio uz dosta napora (*μετὰ πόνου* 11, 8). Stoga ističe, da govori (ne samo privatnim ugledom), nego po kreposti više vlasti kao učenik apostola i učitelj neznabožaca. Kako mu se dakle može zamjeriti, što on ovu nauku o Bogu ne će da prikaže kao resultat bezumne špekulacije (privatne)? Trsio se, da u svojim odgovorima razloži istinu evanđeosku u najužem savezu s helenizmom i s gledišta izobraženog čovjeka. Zašto se ne bi dakle mogao pozvati na to, da ne uči nikakvih subjektivnih novotarija, kad su već Platon i drugi starodrevni mislioci makar i samo u tamnim sjenama nešto naslućivali o istinama, koje su srodne kršćanskoj vjeri?«

Krivo također Funk hoće za 11. i 12. poglavlje da dokaže drugog već kršćanskog adresata na temelju pitanja piščeva: »Tko naime, dobro poučen i sprijateljio se s Logosom, ne bi nastojao točno naučiti, što je Logos jasno pokazao učenicima . . . (11, 2)?« Jasno je naime pisac baš u predašnjoj rečenici (11, 1) rekao, da se tu radi »o onima, koji postaju učenici istine«. I poganski revni pregalac poput umnog i plemenitog Diogneta može se potpunim pravom nazvati učenikom istine, scilicet in fieri.

Isto je tako plitak ovaj drugi srodni prigovor Funkov u Herderovu Rječniku crkvene povijesti (III, 1778): »Dok se u prvom dijelu gotovo uvijek govori o Sinu Božjemu (izuzevši jedino 7, 2), u posljednjim se poglavljima gotovo isto tako općenito spominje Riječ ili Logos. Dok se ondje ističe, da mi samo u vjeri gledamo Boga (8, 6), ovdje se gotovo svuda go-

vori o gnozi, i to tako, te se obadvoje u jednom istom spisu može teško složiti . . .«

To su opet čisto konstruirane opreke, u kojima se s jedne strane niječe i zabašuruje zakon o nužnom sve većem razvoju misli u jednom istom dobro sastavljenom spisu, a s druge se strane silno opet pretjeruje. Po sebi se razumije, da će pisac pri koncu svoga spisa dublje prodrijeti u tajne kršćanske nego prije ,kao što se i Justin nije žacao pri koncu svoje prve Apologije samom poganskom caru jasno razložiti euharistijsku tajnu, a nikomu ne pada danas na um zato smatrati ova tri poglavlja (c. 65.—67.) podmetnutima ili držati adresata ovoga epiloga za kršćanina. Nadalje pretjeruje Funk, jer se u prvom dijelu ne govori gotovo isključivo o Kristu kao Sinu, nego također o njemu kao Istini i svetom i nedokučljivom Logosu i samom Tvorcu i Stvoritelju, Sucu (7, 2—6) i Spasitelju (9, 6), a pravom možemo i početni izraz „Λόγου καινοῦ ἀκροατής" (slušaoc novoga Logosa, 2, 1) u osobnom smislu o božanskom Logosu razumjeti, jer pisac Diognetu stalno upotrebljava tu riječ u ličnom smislu. I opet pretjeruje Funk, gdje ne vidi, da pisac u epilogu zove Krista ne samo Riječju ili Logosom, nego opet i Istinom (11, 1) i Sinom (11, 5) i Gospodinom (12, 9).

Kriva je također konstruirana opreka između vjere (u prvom dijelu) i gnoze (u epilogu), jer i u prvom dijelu pisac spaja vjeru sa spoznajom Očevom . . . (10, 1) kao što i »uputu u vlastitu tajnu kršćanskog bogoštovlja« izjavljuje nemogućom bez vjere i objave Božje (4, 6); pa i u drugom dijelu izričito ističe, kako »nevjernici nisu razumjeli Logosa« (11, 2), a »učenici, vjerni pronađeni od njega, spoznali su tajne Očeve« (ibid.). Logosa, što su ga propovijedali apostoli, vjerovali su narodi (11, 3). Taj Logos, koji se ujedno zvao Sinom, razjašnjuje tajne i veseli se vjernicima, koji ne ruše prisege vjere . . . (11, 5).

Ni u 12. poglavlju pisac ne ističe toliko gnoze (spoznaje), koliko »pravu ljubav« (12, 1), po kojoj vjernici postaju »raj slasti«, u kojem je »zasađeno drvo znanja i drvo života«. Gnoza bi imala ljude dovesti do potpune teoretične i praktične vjere ili do »pokazanog života« (12, 3). Ali gnoza, kojom »se neiskreno poslužiše« prvi ljudi, »ogolila ih je varkom zmiji-

n o m«[16] i njihovom neposlušnošću. Stoga apostol veli: »Gnoza nadimlje, ljubav pak saziđuje . . .« »Neka ti srce bude gnoza, t. j. prava, praktična spoznaja (vjerska) neka prožme sve srce tvoje, a »život neka ti bude Logos istiniti, što ga primaš«. Tu je natuknuto ono dvoje, što Spasitelj traži u euharistijskoj besjedi u Kafarnaumu: živa vjera i blagovanje tijela Kristova. Stoga pisac nastavlja: N o s e ć i n j e g o v o d r v o[17] i primajući plod vazda žanješ, što Bog od tebe traži; toga se z m i j a ne dotiče niti se hvata varka; niti se E v a tada kvari, nego se vjeruje u njezino djevičanstvo, i spasenje se pokazuje, i apostoli postaju mudri, i P a s h a Gospodnja dolazi, i svijeće[18] se (u svečanoj procesiji) sakupljaju i krasno uređuju, i učeći svece veseli se Logos, po kojem se slavi Otac: komu je slava na vijeke. Amen.«

Posljednji ritmički stihovi pod tajinstvenim simbolima, koji su Diognetu u drugom smislu donekle poznati iz eleuzijskih i sličnih misterija, natuknuli su liturgijsku euharistijsku tajnu, »Pashu Gospodnju« i blažene plodove njezine u dušama upućenih vjernika. Tip E v i n za Mariju već je dobro poznat Justinu i Ireneju. Ovdje, čini se, uzimlje se on i u širem smislu za svaku otkupljenu i odabranu dušu, koja se ne da više prevariti varkom zmijinom; a valjda se pisac i ovdje kod spominjanja »majke svih živih« htio donekle izvana akomodirati eleuzijskom prizoru nesretne Demetre (*γῆ μήτηρ* = Majke Zemlje) ili Cerere.[19]

6. Neki će valjda prigovarati: Tekst posljednjega poglavlja ostaje taman i zagonetan kraj sveg vanjskog ispoređivanja s tajnama eleuzijskim, što ih pisac nigdje izričito ne spominje. — Dakako sva koprena nije odgrnuta s kršćanskih mi-

---

[16] Kobno djelovanje zmijino u raju zemaljskom u izvraćenom obliku dakako ostavilo je neke tragove u poganskim misterijima Mitrinim i eleuzijskim. V. Jos. Huby (S. I.), Christus, Manuel d'histoire des religions, 524.; Kihn, Ursprung . . . 147.

[17] Isporedi u jednu ruku rajsko drvo života, u drugu ruku misteriozno d r v o i kolegij »drvonoša« (*δενδροφόρων*) u tajnama boga Atisa i božice Kibele (v. Huby, Kristus, 518.).

[18] Kodeks je imao *κηροί* (svijeće, cerei) a ne *καιροί*, kako su neki (Funk) krivo ispravili.

[19] Isp. Huby, Christus, 466.

sterija kraj svega vanjskog paralelizma između njih i eleuzijskih misterija. Ipak se ovako lakše razumije, zašto se pred poganinom spominju »drvo znanja i drvo života«, »zmija«, »Eva djevica«, »sakupljene i skladno uređene svijeće«, »Pasha Gospodnja« i slični pojmovi biblijskog i liturgijskog sadržaja. U ostalom iz svega pisanja razabire se jasna nakana piščeva, da se u neznabošcu Diognetu i u drugim poganskim pregaocima za istinom uzbudi što življa želja, kako bi oni po kršćanskoj inicijaciji, t. j. po obraćenju i krštenju svome što dublje prodrli u onu glavnu tajnu, o kojoj je već pri koncu četvrtog poglavlja pisao: »Nemoj se nadati, da ćeš moći od ikojeg čovjeka naučiti tajnu njihova (kršćanskog) vlastitog bogoštovlja.«

Jedva vrijedi osvrnuti se na prigovor, da se u posljednjem poglavlju doslovni tekstovi Sv. Pisma navode, a u prijašnjim poglavljima ima samo natuknutih mjesta iz svetih knjiga. Čitava poslanica vrvi upravo aluzijama i slobodnim citatima Sv. Pisma, iako se u 12. poglavlju nađe i jedan ili dva doslovna teksta Sv. Pisma, to je posve zgodno, da se pri koncu pisma računa već s nekom potanjom uputom Diognetovom i u Sv. Pismo i u liturgiju. Ko bi na pr. zamjerio sv. Justinu, što je pri koncu svoje prve Apologije poganske adresate jasnije uputio u biblijske i liturgijske tekstove? U ostalom, naš pisac još nije tako jasno govorio o Euharistiji, jer, čini se, u svoje vrijeme još se nije imao boriti protiv onog grdnog izvraćanja euharistijskih tajna sa strane zlobnih neznabožaca. Mala doxologija uz »Amen« na koncu nalazi se jednako na kraju poslanice Klementove Korinćanima i raznih mučeništva iz 2. stoljeća.

7. Istaknimo sada još glavne razloge, na koje Dr. Kihn oslanja svoje izvode o nekom vanjskom paralelizmu između upute u kršćanske i u eleuzijske misterije. Unaprijed isključujemo dakako svaku ovisnost ili nutarnju vezu kršćanskih misterija s kojim mu drago poganskim obredima.

Stalo nam je samo do principa neke vanjske i psihologične akomodacije apologetskog pisca prema dosadašnjoj filozofijskoj i vjerskoj naobrazbi učenog poganskog adresata. I moderna misijska znanost s pravom toliko ističe

ovaj princip prilagođivanja i potrebu opreznog provođenja te akomodacije.[20]

Zar nam nisu i sami apostoli Ivan i Pavao prednjačili u ovom pogledu, da ne govorimo o divnom prilagođivanju samoga Spasitelja? Ivan se na pr. poslužio filozofijskim, ali pročišćenim pojmom božanskoga L o g o s a, da kulturni svijet onoga vremena bolje uputi u spoznaju Sina Božjega. Neka se isporedi, što vele o tom Pierre Rousselot i Joseph Huby u spomenutom priručniku komparativne historije religijâ »Christus« (str. 1017.—1026.). Pavao se ne žaca upotrijebiti i tako posvetiti za tajne kršćanske onu istu riječ *μυστήριον,* (Kol. 1, 26; Rim. 16, 25; 2, 2; Rim. 11, 25; 1 Kor. 2, 7; 4, 1; 13, 2; 15, 5; Ef. 5, 32; 1 Tim. 3, 9), što su je pogani upotrebljavali za svoje isprazne tajne, kao što i sam Spasitelj već govori o »misteriju kraljevstva Božjega« (Mc. 4, 1), pa i prorok Danijel spominje »Boga na nebu, koji otkriva tajne«, dok Pavao na drugom mjestu (2 Sol. 2, 7) ističe »tajnu nepravde, koja već djeluje«. Razumije se, Spasitelj nije ništa uzajmio od helenizma, ali je ipak znao za neke simbole i izraze poganskih škola te se nije žacao dati takovim izrazima i simbolima pravo i uzvišeno značenje.

Pisac poslanice Diognetu do 7 puta diljem svega spisa svoga upotrebljava riječ misterij, većinom glavnoj kršćanskoj tajni Otkupljenja ili u pluralu »o tajnama Očevim ili Božjim«.[21] Jednoć (7, 1) govori također o »upravi ljudskih tajna«, i malo dalje (7, 2) o tom kako »sve zvijezde vjerno vrše tajne Sina Božjega«, t. j. ovdje p r i r o d n e tajne zakone. Izričito ne spominje poganskih tajna, ali ih ipak pretpostavlja kao poznate Diognetu i služi se izrazima tehničkim, koji označuju razne stepene poganskih misterija ili ističu pripisivane im plodove.

Prikažimo ovdje u jezgri izvode Kihnove, ne osvrnuvši se međutim na njegovu dosta smjelu hipotezu, po kojoj je sam car Hadrijan naslovnik ovog pisma i identičan s Diognetom.[22]

---

[20] V. na pr. zanimljive članke indijskog misionara O. A. Vätha D. I. »Die Akkommodation in der Mission der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft« u časopisu: »Die katholischen Missionen, 1925—1927.

[21] 4, 6; 7, 1—2; 8, 10; 10, 7; 11, 2. 5.

[22] Ursprung . . . 139 ss.

Po Overbeck-u[23] pismo Diognetu odaje slog kršćanske homilije. Uzmimo na pr. 10. poglavlje: Osim dvostruke aluzije na progonstva nema tu nijedne rečenice, koja se ne bi mogla u svako vrijeme nalaziti u kršćanskoj propovijedi. Na početku toga poglavlja pisac veli u tom esotersko-kršćanskom slogu homilije: »Ako i ti težiš za ovom vjerom, primi najprije spoznaju Očevu.« To pretpostavlja, da se Diognet ima uvesti u gnozu i tajnu nauku kršćanstva. Dublje je shvaćanje vjerskih istina najuže spojeno s misterijima, pa su zato i pojmovi γνῶσις (spoznaja), μυστήρια (tajne), τελετή (usavršenje) usko među sobom isprepleteni. U filozofiji Krizipovoj i Plutarhovoj τελετή znači savršeno poimanje posljednjih razloga, osobito nauke o božanstvu i božanskim stvarima. Tako se u grčkim filozofskim školama udomila terminologija grčkih misterija, kao što nam pokazuje primjer Platonov.[24] I kršćani morali su se obzirati na ove izraze, da utru put svojoj »nebeskoj filozofiji« u srca grčkih filozofa. Creuzer (ib. 501.) primjećuje, kako se već u Novom Zavjetu nalaze tragovi toj akomodaciji. Tako se riječ *ἐπόπται*, speculatores, gledaoci (2 Petr. 1, 16) nalazi već u eleuzijskim misterijama, da se označe učesnici trećega i najvišega ređenja ili svećenja u eleuzijskim tajnama *(ἡ ἐποπτεία, ὁ ἐπόπτης)*. U atijskim misterijima nauka o preporodu i o besmrtnosti duše osobito se osvjetljuje slikom sjemena i klasa. Već sv. Hipolit († 235.) ističe kao najdivniji i najsavršeniji misterij trećega stepena eleuzijskih tajna *(ἐποπτεία)* pokazivanje žitnoga klasa, simbola štovanja Demetrina, što su ga u tajinstvenom mûku iznijeli pred sabrano mnoštvo.[25] A svrha takovih prizora i svečanih obreda bijaše, da se upućeni uvjere o blaženom stanju onkraj groba u podzemnom svijetu. Krist Gospodin (Iv. 12, 24) i sv. apostol Pavao (1 Kor. 15, 36 ss.) dakako u puno uzvišenijem i jedino istinitom smislu upotrebljavaju tu sliku kao i neke druge slike (Iv. 3, 3 ss.; Mat. 13, 31; 13, 33 i t. d.), da nam zorno prikažu tajne kraljevstva nebeskoga. Tako je radio i učeni pisac poslanice Diognetu, gdje izvana nadovezujući na »ljudske misterije« (7, 1), nastoji, da

---

[23] Studien zur Geschichte der alten Kirche, 53—58.

[24] Creuzer, Symbolik IV, 500.

[25] Huby, Christus, 467. Ispor. Kihn, Ursprung, 140.—141.

iza takove vanjske akomodacije uzdigne svog učenika do jedino prave spoznaje »Božjih tajna«.

Plutarh ovako opisuje tok eleuzijskih tajna: »Najprije lutanje i mučno skitanje te pogibeljno i neuspješno hodanje po tmini. Iza toga prije ređenja sve strave, strah i trepet, znojenje i tjeskobno divljenje. Onda najedamput provaljuje divno svijetlo, dočekuju nas prijazni krajevi i livade, čuju se glasovi, i slava se svetih pjesama i prikazâ pojavljuje.«[26] Na slični način Aristofan opisuje osobito blaženstvo na trećem stepenu: »Hajdemo na livade, posute ružama, da prema svojim obredima udesimo one mile zborove, kojima ravnaju blažene Parke. Samo nama svijetli sunce, zrake mu rasvjetljuju upućene, koji su sprovodili pobožan život . . .«[27]

Dr. Kihn (str. 143. ss.) na temelju izvještaja raznih stručnjaka ističe glavne obrede kod svakoga stepena eleuzijskih tajna. Prvi stepen očišćenja *(ἡ κάθαρσις, τὰ καθάρσια)* ili male tajne *(τὰ μικρὰ μυστήρια)* bavio se osobito pripravnim pranjima i zadovoljštinama. Na drugom stepenu *(μύησις,* posveta, ređenje ili *τὰ μεγάλα μυστήρια)* isključili su se prvog dana u tako zvanoj prefaciji *(ἡ πρόρρησις)* svi barbari, ubojice, čarobnjaci i kapitalni zločinci te se izjavilo, da su samo sasvim neporočni i kreposni ljudi »čistih ruku i umijući grčki jezik . . .« dostojni »mistične baklje«. Drugog dana izdala se lozinka: *Ἄλαδε, μύσται!* Na more, o misti!« te su se kupali u morskoj vodi. Na to su kroz više dana zaređale žrtve bogovima; šestoga dana uredila se povorka u Eleuzis, gdje se obavila posveta uz razne obrede. Onda su popili »miješano piće« *(κυκεών),* a to je značilo prijelaz od žalosti na veselje. Iza posvete vratili su se misti 9. dana u Atenu.

Treći i najviši stepen bio je u epoptičnim tajnama *(ἡ ἐποπτεία),* koje su se obavile u Telesteriju u Eleuzisu te se sastojale u tajnoj svečanosti i savršenoj posveti *(τελετή).* Ta je epoptija bila mistična drama, u kojoj se povijest božica Demetre i Persefone te boga Jakchosa (Bacchus) pokazivanjem raznih svetih simbola uz pjevanje i klicanje svečano prikazivala.

---

[26] De anima, fragm. VI, 2.

[27] Huby, Christus, 467.

8. Dr. Kihn (str. 55. i opet 144.) tako raspoređuje sadržaj pisma Diognetu te vješto spaja odgovor na tri u uvodu označena pitanja s ovim trima stepenima. Ispoređujući prefaciju *(πρόρρησις)* s prvim poglavljem, gleda on u poglavljima 2.—4. prvi stepen očišćenja, u pogl. 5.—10. uputu u kršćanske tajne, i u dvjema posljednjim poglavljima naputak do blaženog savršenstva u životu kršćanskom pomoću svete liturgije, »Pashe Gospodnje« (12, 9).

Ne može se kazati, da je ova razdioba bez temelja niti da smeta drugom rasporedu, natuknutom u uvodnom poglavlju, kako tvrdi Bardenhewer. Prije svega pisac poziva Diogneta, da sam sebe očisti: *Ἄγε δὴ καθάρας σεαυτόν* (2, 1). Prema stručnjaku Prelleru eleuzijske tajne težile su za nekim duhovnim preporodom, kako to i Ciceron tvrdi, gdje govori: »Nihil melius istis mysteriis. Initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus; neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi« (De leg. II, 14. 36). Ova tajna nauka ticala se osobito budućega života, kako Pindar pjeva: »Blago onomu, koji je gledao one (misterije) te iza toga silazi pod šuplju zemlju; on zna svrhu života, on poznaje od Zeus-a obećani početak *(διόςδοτον ἀρχάν)*«.[28] To pisac doziva u pamet Diognetu, dovikujući mu: »Postani kao od početka novi čovjek« (2, 1). Tko hoće da bude upućen u kršćanske tajne, ima svladati »zajedničku ispraznost i obmamu« poganstva i židovstva i od samoga Boga poput kršćana primiti pouku (4, 6). Ovima su naime povjerene nebeske tajne, a ne ljudske. Oni govore grčkim jezikom (5, 2) i poste (6, 9), kako to propisuju eleuzijski misteriji; poznaju varku i zabludu ovoga svijeta i postizavaju život vječni na nebu *(τὸ ἀληθῶς ἐν οὐρανῷ ζῆν*, 10, 7).

Poput grčkih misterija i pismo Diognetu, dakako u uzvišenijem smislu, hoće da bude rasadnik božanske mudrosti i da ljude privede pravom bogoštovlju. Ujedno potiče na trijezno vladanje, a najviše pri koncu ističe potrebu kršćanskog života na temelju prave spoznaje i pomoću svete liturgije euharistijske.

Kao što je eleuzijska posveta neprestana mistična drama, u kojoj se prikazuje povijest eleuzijskih bogova *(δρώμενα καὶ*

---

[28] Fragmentum 102.

λεγόμενα), tako se i pismo Diognetu upravo odlikuje dramatičnim prikazivanjem i plastičnom zornošću, na pr. 1. u opisivanju ludosti poganskog bogoštovlja, kroz koje se Diognet u prvom stadiju svoga obraćenja imao mučno penjati kanoti kroz pravi labirint svakojakih zabluda do sve čišće spoznaje jednoga Boga; 2. u crtanju divnog karaktera kršćana, koji su svijetu ono, što je duša tijelu (5—6); 3. u zornoj i živahnoj viziji (hipotipozi) junačkih kršćanskih mučenika *(οὐχ ὁρᾷς, 7, 7...)*

Očišćeni i iz labirinta poganskih tmina oslobođeni Diognet ima u drugom dijelu (5.—10.) sve jasnije upoznati kršćanstvo, najprije konkretno u životu kršćana (5.—6.) nadalje u božanskom principu njegovu i u glavnoj tajni milosnog otkupljenja, gdje pisac prema uvodnim pitanjima Diognetovim osobito ističe ljubav Božju i premudru dugotrpnost, u kojoj je Bog iz daleka unaprijed pripravio glavno otajstvo spasenja, za koje ljudi prije nisu bili dovoljno raspoloženi (7.—9.). Vjerom u objavu ovog otajstva Diognet će postići spoznaju Očevu, nadalje radosnu ljubav svoga Spasitelja kao i nasljedovanje njegove dobrote; i tako »će govoriti otajstva Božja«, prezreti ovaj svijet i pripravan biti prije i samu smrt pretrpjeti, nego se izvrgnuti vječnim mukama paklenim (10.). To je dakle drugi stepen kršćanskih misterija.

U eleuzijskim tajnama imamo još t r e ć i stepen, na kojem je u svrhu usavršivanja i usrećivanja mistâ vrhovni svećenik ili hierofant u mističnoj drami ređenicima pokazao svete simbole kao znake nazočnosti božanstva.[29] Riječi *ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα* (znaci) (7, 8) o divnom junaštvu i o sve većem broju progonjenih kršćana upućuju nas na posve druge dokaze nazočnosti Božje u kršćanskim tajnama. U izrazima *Αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπέδειξεν, ἀπεκάλυψε καὶ ἐφανὲρωσεν* (8, 5. 6. 11.) kao i *Τὰ διὰ Λὸγου δειχθέντα* (11, 2) možemo nazirati srodan način izražavanja. Eleuzijski mistagog *(ὁ τὰ μυστήρια διδάσκων)* imao je tumačiti misterije, a pri tom se morao poglavito držati mistične tradicije *(ἡ μυστική παράδοσις, ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις),*[30] pod tim riječima se ra-

[29] *Δεῖξις τῶν ἱερῶν, φαίνειν τὰ ἱερά.*

[30] Lobeck, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis, 1829, I, 39.

zumijevalo uručenje svetinja i lična uputa i posveta mista po predaji tih svetinja. I u pismu Diognetu pisac se u 11. poglavlju poziva »na tradiciju apostola« (11, 6), zovući se »učenikom njihovim« pa tako i »učiteljem naroda« (11, 1), koji ništa tuđe ne propovijeda niti se bavi neumjesnim istraživanjima, nego dostojno služi novim učenicima Istine.

Bolje ćemo razumjeti poglavlje 11. i 12., ako s ovoga gledišta promotrimo Diogneta, kako ga pisac upućuje u najvišu posvetu i blažene plodove kršćanske religije pomoću takovih simbola i alegorija, što pogane sjećaju na zaglavne svečanosti eleuzijskih i sličnih tajna, da u opreci s tim ispraznim tajnama to više istaknu pravu sreću kršćanskog života i euharistijskih tajna. Stručnjak Preller u epoptiji najviše ističe potresni prelaz iz tame u svjetlost, iz tjeskobe u radost i blaženo gledanje. I pisac u 11. poglavlju Diognetu crta opreku između tmine duhovne onih »nevjernih Židova, koji nisu razumjeli Logosa« i zato »ga prezreli« i između sreće onih pogana, koji su mu vjerovali, a zato »se u srcima njihovim rađa Logos, koji obogaćuje Crkvu i množi milost u svecima«. I među samim ovim svecima prelazi se (u liturgiji)[31] od opijevanja straha (starozavjetnog) zakona i od spoznaje milosti proroka starozavjetnih do utvrđivanja vjere u evanđelju, do čuvanja apostolske tradicije i do radosnog kliktanja milosti Crkve (osobito kod uživanja presvete Euharistije: Gustate et videte, quam dulcis est Dominus).

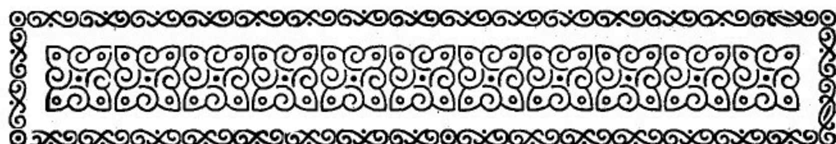
Eleuzijski kult bio je s početka poljodjelska svečanost u čast božice Cereze ili Demetre o sjetvi, a sve je to podsjećalo na osnutak kulturnog života, koji ne trpi više nomadskog divljaštva. Tek kasnije spojili su ideje o neumrlosti duše sa predodžbama o umiranju i oživljenju sjemena u zemlji. Tako se razvio t a j n i kult, u koji su se uputili kandidati po takovim obredima i simbolima, što su ih od česti naslijedili iz prvobitne svečanosti sjetve i žetve. Ovamo pripadaju pomiješano piće *(κυκεών)*, baklje, košarica sa cvijećem, zmija, rajski krajevi i t. d. Čitavo 12. poglavlje našega pisma isprepleteno je takovim biblijsko-alegorijskim aluzijama. Spomenimo na pr. raj

[31] Poput Justina pri koncu prve Apologije pisac je Diognetu ovdje natuknuo tok euharistijske liturgije.

slasti, drvo znanja i drvo života, sađenje uz nadu u žetvu, zmiju, Evu i Djevicu, Pashu i svijeće, ophode i pjevanje. Takov jezik nije posve neobičan bio za neznabošca, koji je bio upućen u eleuzijske tajne; ako i nije shvatio dubinu kršćanskih tajna, ipak nema sumnje, da je sve to moćno djelovalo na filozofski izobraženi duh i na vjersko čuvstvo njegovo.

Pri koncu ovoga članka istaknimo još jedan zaključak Dra Kihna. Pismo Diognetu u svom uvodu očito pretpostavlja prethodni usmeni ili barem pismeni saobraćaj pisca i naslovnika Diogneta, jer odmah s početka veli, da se je Diognet »silno potrudio *(ὑπερεσπουδακότα)* oko proučavanja religije kršćana i da se veoma točno i revno raspituje o njima *(πυνθανόμενον περὶ αὐτῶν)* . . .“ Ova okolnost podaje nam neko ishodište, da u drugom članku istražimo odnos ove poslanice prema Apologiji Aristidovoj i da pokušamo riješiti još otvorena pitanja o postanku pisma, o imenu piščevu kao i o identičnosti Diognetovoj i Hadrijanovoj. Tkogod makar i samo površno pročita ovo divno svjedočanstvo o božanstvu, poslanju i otkupiteljskom pozivu Kristovu, uvidjet će također, koliko je modernoj katoličkoj bogosloviji stalo do toga, da se i ova posljednja pitanja po mogućnosti razbistre.





Uzroci bizantinskog raskola.

Dr. Fra A. Guberina.

Uzroci bizantinskog raskola vrlo su zapleteni. Raskol nije porodio ovaj ili onaj događaj, već on je spontani produkt života, rada, raspoloženja, nauke i politike bizantinskog naroda i njegove države. Ali želimo li bar nešto uspješna polučiti na polju crkvenog jedinstva, moramo imati barem neku sliku o raznim uzrocima žalosnog raskola. Neka nas povijest pouči, čega se danas moramo čuvati. Uzroke raskola možemo uvrstiti u tri kategorije: A) ekleziološki, B) psihološki, C) politički uzroci.

A. EKLEZIOLOŠKI UZROCI.

Ekleziološke zovemo one razloge, koji proistječu iz poimanja ustava i svrhe Crkve. To su bez sumnje najozbiljniji razlozi, i ako se na prvi mah ne opažaju. Bizantinski narod, kada je upao u raskol, nije griješio protiv jedinstva Crkve, jer je bio u zabludi, da jedinstvo nije onamo, gdje u istinu jest. Tek je malen broj bio onih, koji su svijesno pripravljali teren za tu zabludu, da se lakše dođe do žuđenog cilja.

a) Razno poimanje crkvenog jedinstva.

1. Novi Rim. — Sv. Irinej je gledao u Crkvi živi organizam, Tijelo Hristovo. Taj organizam rimski su carevi nastojali da unište. Milanski edikt 313. učinio je kraj takovim pokušajima. Crkva je izašla iz katakomba, od progonjene »sekte« postala je državni faktor. Crkva i država pomiriše se. Crkva se nalazila na novome raskršću, sličnom onome za gnostičke krize. Svojim otpornim organizmom pod glavom rimskog biskupa Crkva je uništila gnostični bakcil. Ali milanskim je ediktom jedan novi bakcil bio unesen u njezino tijelo.

Konstantin je na Bosporu utemeljio Konstantinopol, Novi Rim. Irinej je poznavao samo jednu rimsku Crkvu, s kojom se sve mora da slaže. Novi Rim bio je ljudima napast, ne bi li Irinejev »stari organizam« razdvojili u dva Rima. Iz tih pokušaja rodio se 3. kanon II. sveopćeg sabora i 28. kalcedonskoga. Ovi kanoni izrično priznaju prvenstvo Starome Rimu, ali hoće da Novi Rim odmah bude za njim. Ovi kanoni stoje na stanovištu, da crkvenom organizmu nije isti Hrist postavio vidljivu glavu, već sama Crkva, i to rukovođena načelom državne prednosti. I tako je čvrsti organizam Crkve malo pomalo počeo da popušta. Konstantinov bacil mnogo je bolje uspio nego gnostični. Novi Rim, koji je 28. kanonom kalcedonskog sabora tražio drugo mjesto u Crkvi, nije se tim zadovoljio, već je i dalje išao u svojim zemaljskim zahtjevima. U VI. v. njegov se biskup proglasi »sveopći patrijar«, a car Justinijan ovome nazivu dade kanonsku snagu nazivajući često tako u svome zakoniku i novelama carigradskog biskupa. Oslanjajući se na 28. kalced. kanon podijelio je carigradskom patrijaru drugo mjesto u patrijarhalnom zboru, crkvu sv. Sofije je nazvao »glavom svih drugih«.[1] Oci trulanskog sabora izjaviše, »da carigradski prijesto ima jednake povlastice kao i prijesto staroga Rima«. Ovaj je napor bio krunjen ujedinjenim silama cara Basilija i patrijara Fotija, koji proglasiše Novi Rim prvom stolicom u Crkvi. »Carigradsku stolicu, koju resi carska nazočnost, svi su sabori proglasili prvom. Radi toga carski zakoni naređuju, da sve parnice i prepirke, koje u drugim crkvama nastanu, budu podvrgnute njezinom ispitivanju i sudu« (Jugie, Photius et la primauté de S. Pierre et du pape, p. 76). I tako eto zemaljski pogledi carigradskih biskupa raskrojili su »stari organizam« Hristova Tijela, o kojemu nam je u II. v. govorio sv. Irinej.

2. Zameci dvojakog poimanja crkvenog ustroja. — Teorija Novog Rima kušala je da obori jedinstvo živoga organizma Crkve. Taj pokušaj nije odmah uspio, njegov bakcil trovao je malo pomalo bizantinski ud sveopće Crkve. Ali nije samo ideologija kalcedonskog kanona pridonijela žalosnom raskolu. Pod uplivom mnogih političkih i kul-

[1] Cf. P. Batiffol, L'empereur Justinien et le Siege Apostolique, Recherches de science religieuse, Juin—Aout, 1926, p. 193—264.

turnih prilika u životu i mentalitetu Bizantinaca mnogo se toga nakupilo, što je osporavalo normalni razvoj crkvenog katolicizma. Poznato je, da je bizantinska teologija imala svoje stalne vidike, koji su se dosta razilazili od latinskih, i ako te razlike nijesu dopirale do same biti stvari. Te su diferencije mišljenja opstojale i u samom poimanju crkvenog ustava. Koncepcija Irinejeva o Crkvi kao živom i čvrstom organizmu već u IV. v. teorijom o Novom Rimu počela se zamračivati. U isto doba pojam Crkve, kao čvrste zgrade, osnovane na jednoj nepomičnoj klisuri — sv. Petru, malo pomalo počeo je blijedjeti, i u bizantinsku teologiju uvlači se drugo shvaćanje o Crkvi kao zgradi Božjoj, koje nikako nije moglo da ne nahudi, barem indirektno, jasnom poimanju o nuždi crkvenoga jedinstva sa rimskim biskupom.

U grčko-bizantinskoj ekleziologiji s obzirom na Matth. 16, 18 nalazimo dva glavna shvaćanja. Jedni nastavljaju i usavršuju prenicejsku tradiciju Tertulijana i ostalih, a drugi je napuštaju i kreću novim putem.

Ima pisaca, koji u Matth. 16, 18 promatraju Petra kao jedinu i neoborivu stijenu ili temelj Crkve, na komu je Crkva sagrađena i o čijoj čvrstoći ona ovisi. Ovu misao zastupaju Grgur Nazijanski i Grgur Nisenski, sv. Austerije, a osobito je jako ističe sv. Epifanije, za kojega je Petar »neoboriva stijena zgrade i temelj kuće Božje« (P. G. 46, 1029). Ovi pisci imaju pred očima riječi Hristove: ». . . i na toj stijeni sagradit ću Crkvu svoju«.

Drugi auktori stoje pod uplivom riječi sv. Pavla: »nazidani na temelju apostola i proroka, a ugaoni kamen je sam Isus Hrist.« Ovi se ne brigaju da zgradu Crkve promatraju počevši od vidljivog temelja, što je bitno u gornjem shvaćanju, već radije od ovoga apstrahiraju i skreću pažnju na nevidljive osobine Crkve. Imajući pred očima Ef. 2, 20 ss. misle, da je ispravnije Hrista kao zadnji temelj Crkve promatrati, a apostole kao drugotne temelje, koji su postavljeni na glavni temelj (Hrista) kao predzadnji dijelovi zgrade. Zato njima se više sviđa Petra stavljati u isti položaj s drugim apostolima (a ne kao što čini gornje mišljenje, Petra kao temelj, a druge apostole kao one, koji leže na ovome temelju), ali ipak

tako, da je i u ovom mišljenju pastirska vlast Petrova potpuno sačuvana.[1]

3. Zbrka u poimanju nekih grčkih teologa. Dobro je upozoriti, da u ovoj borbi dviju struja nije pitanje, da li konkretno opstoji primat Petrove jurizdikcije u Crkvi; o tomu su jedni i drugi potpuno uvjereni. Pitanje je jedino o jednoj metafizičko-psihološkoj težnji grčke teologije, koja je u svijetlu svojih raznih duševnih sklonosti proučavala također zadnju bit crkvenog ustava.

Ova druga teorija, kako se na prvi mah vidi, može vrlo lako da dade povoda pogubnim naucima o crkvenom ustavu. Svaki nauk, koji generacije, pod uplivom raznih kulturno-socijalnih uvjeta, proživljuju, vrlo teško da se u cijelome svome opsegu netaknut sačuva. Obično nove prilike uzmu jedan dio nauka i njega prema svojim težnjama kljaštre ili popunjaju.

Nije teško razabrati, da su novo nastale bizantinske prilike lako mogle naći oslona za svoj crkveni separatizam u ovoj teoriji. Uvriježeno mišljenje o novom Rimu; neprestani sukobi carigradskih i rimskih biskupa; činjenica, da su sveopći sabori konačno likvidirali vjerske borbe na istoku, a ne sam rimski biskup; prevelika cijena pentarhijske teorije, stvorili su s vremenom kod Bizantinaca mišljenje, da nauk njihovih otaca — da je prikladnije Petra promatrati kao glavni, a ne kao jedini temelj Crkve — u sebi uključuje, da su svi apostoli kao temelji Crkve međusobno ravnopravni. Ovaj se zaglavak malo pomalo razvijao; potpuno se razvio tek u 17. v.

Doduše, ovako samovoljni zaglavak iz premisa nove teorije najodlučnije zabacuju oni, koji su za patrističkog doba gradili takove premise. Sv. Ćiril Aleksandrijski bio je dosta nastrojen duhom ovih premisa, ali ipak nimalo ne sumnja o vrhovnoj vlasti sv. Petra i rimskoga pape u Crkvi. Sv. Basilije misli, da autentično riješiti pitanje antiohijske skizme može samo rimski biskup. Sv. Teodor Studita bio je oduševljeni zagovornik rimskoga primata. Ali svi prosvjedi velikih istočnih

---

[2] O ovim problemima u bizantinskoj ekleziologiji izaći će doskora u »Bog. smotri« moja odulja studija na latinskome jeziku. Tko se želi potanje upoznati s tim problemima, neka to pročita.

Otaca nijesu mogli obustaviti tijek događaja, i zato mi vidimo kod bizantinskih teologa već u IX. v. takovu zbrku o ulozi rimskoga pape u ekumenskoj Crkvi, da se s pravom može pitati, jesu li ti ljudi uopće znali, što je za Crkvu Petrova stolica.

Teofan kromograf na pr. u relaciji o razvoju kalcedonskog i III. sveopćeg sabora ističe papin primat (P. g. 108), a na drugim mjestima miješa red patrijarške precedencije tako, da gdjekad papu meće na drugo ili zadnje mjesto, a kad govori o II. carigradskom saboru, misli, da je taj sabor bio valjan i sveopći, i ako je papi pozitivnom carskom naredbom bilo zabranjeno da sudjeluje na njemu (P. G. 108. an. 5876) Patrijar Nicefor, i ako priznaje, da je Petar »oslon i utvrda Crkve« (P. G. 100, 576) i da »nikakav dogmat, premda prije u Crkvi raspravljen i utvrđen kanonskim zakonima . . . ne bi bio priznavan« bez potvrde rimskoga biskupa, ipak znade predbaciti Leonu III, »da u Crkvi Božjoj nema međusobnog nadmoćja... nego da smo svi jedno u Hristu,« i da zato Novi Rim, koji je sazdan na istom temelju vjere kao i Stari, t. j. vjeri apostola i proroka . . . što se tiče cijelosti vjere nipošto ne uzmiče pred Starim Rimom.« (P. G. 100, 182) Patrijarha Tarasije molio je papu Hadrijana, da sazove sveopći zbor protiv ikonoklasta. Na njegov poticaj carica Iréna moli, da dođe u Carigrad i učvrsti staru vjeru o svetim slikama, jer je to njegova dužnost »kao prvog svećenika, koji predsjeda na stolici sv. Petra (Mansi, 12, 984) i koji ima dostojanstvo vrhovnog svećenstva, no Tarasije znade papu nazvati svojim »saradnikom«, a oci II. nicejskoga sabora izabrali su Hrista svojom glavom, a Hadrijan I. je »kao oko (ne glava!) upravio cijelo Tijelo (Crkve) k stazi istine.« (Mansi, 13, 459).

Ovakovu zbrku pojmova kod službene bizantinske teologije nije moglo poroditi tobožnje kasnije nedopušteno papino uplitanje u bizantinska prava. Protiv toga je nesamo najstarija istočna tradicija, već je neprotumačivo, zašto se protiv te uzurpacije nije jasno protestiralo. Neodlučnost i zbrka misli može nastati samo onda, ako je jedna stara misao uzdrmana novim nadošlim teorijama i težnjama. Ta stara misao bila je ona o vrhovnoj vlasti rimskoga nadsvećenika, a koji je jasni pojam bio pomućen drugim njemu protivnim okolnostima i

naucima. (V. Guberina, Katolicizam u kršćanskoj starini, str. 12 ss.)

b) **Cezaropapizam.**

Bizantinski su biskupi iz činjenice, da stoluju u prestolnici, kušali se osloboditi Rima, ali su po istome načelu zapali u teže ropstvo: ropstvo cezaropapizma. Po načelu 28. kalcedonskoga kanona državna prednost nosi sa sobom i crkvenu, i s time se je načelno crkvena vlast podredila državnoj. Država je zatim i išla, a kod klera u početku nije naišla gotovo ni na kakav otpor, dokle napokon i sama bizantinska crkva nije taj nazor sankcionirala.

Konstantin je rekao, da je on vanjski biskup Crkve, ali je ipak duboko zadirao i u nutarnji njezin život: biskupe je namještao po miloj volji, a često protiv pravovjernih biskupa štitio je i zagovarao arijanske. Njegovi nasljednici sazivlju sinode i sabore, njima predsjedaju, određuju dnevni red, njihove odredbe potvrđuju i t. d.; biskupe, koji im laskaju, namještaju na bolja mjesta, a koji im se i najmanje usprotive, bacaju sa položaja; izdaju zakone o vladanju i življenju klera i redovništva; izdaju ženidbene zakone, i to takove, koji se često kose sa evanđeoskom naukom o nerazrušivosti braka. Car Konstanc rekao je 355. g. u Milanu: »Ono, što ja hoću, to je crkveni zakon«, čega su se svi njegovi nasljednici držali.

Nesamo nad crkvenom disciplinom, nego i nad dogmama carevi hoće da imaju vlast. Tko je s njima, taj je pravovjeran, svi drugi potpadaju pod udar carske sile. Oni se daju nazivati »jednaki apostolima«. Car Zenon izda vjerski dekret poznat pod imenom »Henotikon«, u komu ne prihvaća ni katoličku ni monofizitsku nauku, već neki srednji put među njima.

Car pod kaznu prokletstva nameće kršćanima svoju vjeru: »Tko drukčije misli ili je već mislio, bilo to na kalcedonskome saboru ili drugamo, neka bude proklet«, prijeti se Zenon. Jednako se ponašaju car Bazilisk, Heraklije, Konstant II., koji svi izdaju odredbe, kako se ima vjerovati.

Car Justinijan I († 565) stvorio je i uzakonio cijeli sistem cezaropapizma. Njegov zakonik odnosi se više na crkvenu nego na državnu upravu. Rado je teologovao, pa je zato i nazvan »car-teolog«. Pisao je protiv origenizma, a postao je

glasovit u pitanju »triju poglavlja«. Car je izrekao osudu nad spisima triju crkvenih pisaca: Teodora Mopsuetskoga, Teodora Cirskoga i Ibasa Edeskoga i toj odredbi, po mišljenju carevu, svak se morao pokoriti. Papa Viligije opre se tome, ali je zato po carevom naređenju bio zlostavljen. Car sazove sveopći sabor, koji u svemu slijepo slušaše cara i potvrdi carevu osudu »triju poglavlja«. Papa je zabranio ocima sabora, da pristanu na carevu osudu, a ovi po nalogu carevu izbaciše papu iz liturgičnih molitava i uza svu papinu zabranu pristaše uz carevo mnijenje. Sv. Otac, da izbjegne većemu zlu, potvrdi odredbe sabora, jer ipak nijesu bile protivne kršćanskoj nauci. (Batiffol p. 236—261).

Rijetki su bili biskupi na Istoku (sv. Atanasije, Hrisostom), koji bi carevima dozivali u pamet kršćansku nauku o neovisnosti Crkve. Pretenzije careve postale su malo pomalo običajem, a konačno i zakonom, koji je uz careve i kler pomagao bizantinskoj crkvi nametnuti. Tako na pr. patriarka Menas na nekome saboru g. 536. reče svojim drugovima: »Mislim, da znate, koliko ljubi i kako se zanosi pobožni i od Boga štićeni naš car za našu pravu vjeru; i dolikuje se, da ništa ono, što se u sv. Crkvi zbiva, ne bude bez njegova znanja i naredbe.« (Mansi, 8, 970). Đakon Agapet u nekom svome djelu posvećenom Justinijanu I. piše: »Car moći dostojanstva sličan je Bogu, koji sve ima; car nema na zemlji višega od sebe... Bog ničesa ne potrebuje, car samo Boga.« (P. G. 86, 1172—1184.) G. 691. car Justinijan II. sazove sabor, na kome je prisustvovao velik broj grčkih biskupa. Na njemu je bizantinska crkva svečano proglasila cezaropapističko načelo, jer se sabor smatra sveopćim i meće se za sudiju samoj rimskoj crkvi, a to se opravdava time, što je car sazvao sabor, propisao dnevni red i prvi potpisao njegova akta. U pismu upravljenom sa sabora caru i ovo se nalazi: »Naredio si, da se ovaj sveti i po Božjoj volji sakupljeni sveopći sabor sastane . . . Po naredbi Tvoje dobrote mi sastavši se u ovome carskom i od Boga štićenom gradu ove svete kanone napisasmo. Zato molimo Tvoju dobrotu, da kao što si počastio Crkvu sazivom ovoga sabora, da tako i potvrdiš odluke pobožnih i ljubeznih ljudi.« (Mansi, **11,** 934).

Ovo, što kršćanska svijest diktira, da se misli i govori o Kristovom namjesniku u starome Rimu, to je bizantinsko kršćanstvo prenijelo na cara![3]

B. PSIHOLOŠKI UZROCI.

a) **Razna duševna raspoloženja.**

Raspoloženje, duševna sklonost i srodnost stvara saveze, drži duhove na okupu, stvara prijateljstva. Kada to uzfali, razlaz je neizbježiv. Grčki i latinski svijet nikada nijesu bili među sobom prijateljski raspoloženi. Grci su oci evropske civilizacije: njihovi filozofi, pjesnici, umjetnici, državnici; njihove umjetnine, ratna slava, universalizam njihovog jezika budio je u njima ponos, s kojim je često bio spojen i prezir drugih naroda, koje su smatrali barbarima, jer su »tuđi« njihovoj veličini i slavi. Ali ni Rimljani nijesu se dali omalovaživati. Ta zar njihova država i car ne gospodare cijelim svijetom, pa i tom ponosnom Grčkom? Pred kim je uzmakao rimski orao? Nije li Rim središte svijeta? Središte nesamo političko, nego i kulturno? Zašto da nas Grci omalovažuju? pitali su se. I budila se u njima reakcija.

Ova antipatija s kršćanstvom primila je kršćanske motive. Nije li se Hrist rodio na Istoku? Počeci kršćanstvu gdje su? Tko je stvorio kršćansku znanost i umjetnost? Gdje su bili glasoviti sabori? Čiji su bili crkveni pisci i oci? Gdje je bio jedini kršćanski car? Sve je to bilo u Grčkoj, u Bizantu. Dok je Bizant plivao u sjaju i veličini svoje kulture, Zapad je čamio pod kopitom barbara. Poganski Germani opustošili su bogate rimske provincije, popalili biblioteke, porušili crkve — jednom riječi od kršćanskog Zapada učinili barbarski. I u tome barbarskom teritoriju stala je rimska stolica, koja je u ime Hristovo od ponosnih Bizantinaca u crkvenim stvarima tražila sebi podložnost. To je Bizantinac teško trpio. Duševna reakcija nastupila je još jače, kada je od bizantinskog posjeda stvorena nezavisna papina država i kada je stari Rim okrunio još jed-

[3] Usp. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium, Parisiis, 1926; Pargoire, L'eglise byzantine, Paris 1905; Bousquet, L'Unité de l'eglise et le schisme grec, Paris, 1913; Marković, Cezarizam i bizantinstvo, Zagreb, 1891.

noga kršćanskoga cara (Karla Velikoga). Bizantinski ponos našao se nesamo povrijeđen, nego i ugrožen, zato je i duševno neraspoloženje postalo sve jače, dublje i ozbiljnije i sve bliže konačnom razlazu.

Ovu antipatiju samo je povećalo međusobno nepoznavanje. Od VIII. v. Novi Rim bio je zatvoren Starome, a Stari Novome. U IX. v. bile su bijele vrane Latinci, koji su znali grčki; a za latinski jezik nijedan se Grk nije ni brigao. Isti Fotije, najučeniji čovjek svojega doba, znao je samo grčki.

A baš je IX. vijek bio onaj, koji je nužno tražio od Latina, da poznaje Istok i Bizant. Borbe za raskol već su se počele javno očitovati. Došao je Fotije i borba za Bugarsku. A pape šalju u Bizant delegate, da se bore protiv Fotija, koji ne znaju grčki, zato ništa čudno, da je Fotiju vrlo lako uspjelo da privuče na svoju stranu papine poslanike, koji su na taj način samo kompromitirali crkveni auktoritet u očima Bizantinaca.

Uz druge razloge i nepoznavanje jezika bilo je uzrokom, da nijesu gotovo ni pojma imali Latini o grčkoj, a Grci o latinskoj knjizi. Teolozi Karla Velikoga napisali su i učinili toliko toga protiv VII. sveopćega sabora i grčke nauke o štovanju svetih slika, a saborne su akte čitali tek u slabom latinskom prijevodu, spise grčkih bogoslova ni vidjeli nijesu. Isti bogoslovi napisali su knjige protiv grčke »hereze« o izlaženju Duha Sv. »od Oca preko Sina«, a nijedan nije ni jednoga grčkog pisca o tome pročitao. Fotije je otac antifilioške dogme, a ni u prijevodu ni u originalu nije čitao ni jednoga latinskoga pisca. Toliki zapadni pisci još su za živa Fotija napadali na njegovu herezu, a njegova knjiga, koja o tome govori, tek je u XII. v. bila poznata Zapadu!

b) **Razno poimanje crkvene nauke.**

Crkva naučaje nesamo praktičnu moralnu nauku, nego i teoretske, apstraktne istine. Crkveno jedinstvo ovisi također i od jedinstvenoga prihvaćanja i razumijevanja ovih istina. Kada pomanjka to jedinstveno shvaćanje, ne u svome tumačenju, nego u samoj biti, imamo crkveni razkol, herezu. Razilaženje u tumačenju zajedničke biti pojedinih dogmi, ne-

samo nije pokudno, nego je pače korisno, jer to pripomaže razvoju i boljem upoznavanju crkvene nauke. Ovo razilaženje ipak može da škodi crkvenom jedinstvu, ako se pristaše pojedinih nazora među sobom ne poznaju i radi toga misle, da nema drugog pravovjernog tumačenja dogma osim onoga njihovog. A na žalost baš ovakvi su bili odnošaji između bizantinske i latinske teologije za vrijeme raskola.

1. Presveto Trojstvo. — U promatranju dogme Presv. Trojstva latinsko i grčko bogoslovlje išlo je raznim smjerovima. Grci u Presv. Trojstvu u prvome redu gledaju osobu, iz koje proizlazi cijelo Presv. Trojstvo. Izvor svih triju božanskih osoba jest osoba Oca. On je »uzrok« (ἀιτία) porođenja Sina i izlaženja Sv. Duha. U Presv. Trojstvu samo je jedan uzrok, i to Otac. Sin također sudjeluje u proizlaženju Sv. Duha, ali ne kao izvor, nego kao aktivni posrednik, koji božansku narav primljenu od Oca daje sv. Duhu. Zato Grci ne vele, da Duh Sveti izlazi »od Oca **i** Sina«, »nego od Oca **preko** Sina«. Oni osuđuju one, koji govore, da je Sin »uzrok« Duha Svetoga, jer od Oca i Sin i Duh primaju božansku narav, a izraz: Sin je uzrok Duha, upotrebljavali su macedonijanci, koji su učili, da je Duh Sveti stvorenje Sina.

Latini idu drugim putem. Oni u prvome redu gledaju božansku narav, kao vrelo i uzrok svih božanskih vlastitosti triju osoba. Sv. Augustin, otac latinskoga bogoslovlja o Presv. Trojstvu, išao je u promatranju ove dogme za tim, da prije svega dokaže jedinstvo božanske naravi kod svih triju bož. osoba. Ako se na posebni način ističe, da rađanje i proizlaženje u Presv. Trojstvu nužno pretpostavlja jednu zajedničku narav, onda nas malo briga, kakav odnošaj ima Sin u proizlaženju Duha Svetoga, da li posrednički ili uzročni. Glavno je, da su i Otac i Sin sudjelovali kao jedno u proizlaženju Sv. Duha, koji radi toga jedinstvenog sudjelovanja i sam ima njihovu, t. j. božansku narav. Zato Latini vele, da Duh Sveti proizlazi »od Oca i Sina«, i da je i Sin uzrok Duha.

Jasno je, da ni jedno ni drugo mnijenje nimalo ne zadire u samu nauku o Presv. Trojstvu, po kojoj su u Bogu tri osobe, od kojih Sin prima božansku narav rođenjem od Oca, a Duh Sveti proizlaženjem od Oca i (preko) Sina. Ali je ipak između jednog i drugog mnijenja stvarna, a ne samo verbalna

(u riječima) razlika, koja lako može dati povoda i bitnim razilaženjima.[3]

2. Nauka o štovanju svetih slika. — U VIII. v. buknula je ikonoklastička borba. Ni u pitanju štovanja sv. slika među Istokom i Zapadom nije bilo jedinstvenoga gledišta. Pravovjerni su Grci tvrdili, da je dopušteno imati slike svetaca s dvostrukog razloga: 1) Jer one mogu služiti vjernicima za pouku i vjersko-moralni odgoj; 2) Slike kao takove imaju također u sebi neku vrhunaravnu moć, u koliko su one simbol moći i pobjede svetaca nad sotonom. Prototip — svetac daje neku nutarnju silu svome tipu — slici. »Sveci«, kaže Ivan Damascen, »za života bili su puni Duha Svetoga. Poslije njihove smrti ona milost ostaje nesamo u njihovoj duši, nego i u tijelu u grobu ukopanom, u njihovom imenu, u njihovim svetim slikama . . . Zato se svete slike moraju nesamo cijeniti radi njihove odgojne važnosti, nego također i liturgičnim kultom častiti radi onoga uskoga odnošaja, koji one imaju sa svojim originalom u raju.« Svaka slika nosi na sebi odraz svoga originala, zato Hristu i Njegovoj slici duguje se ista počast« (Teodor Studita), koja ipak nije istovetna. Hristu dugujemo apsolutni kult (latriju), Njegovoj slici relativni u toliko, u koliko se u njoj odrazuje moć i snaga originala.

Latini su svetim slikama pripisivali samo odgojnu vrijednost i nijesu ih častili nikakvim vjerskim kultom. Zapadnjaci su osuđivali ikonoklaste zato, što su rušili slike svetaca, koje su korisne Crkvi, ali su osuđivali i grčku nauku, koja je branila vjerski kult sv. slika. Latini »izlagali su slike u crkvama i palačama u vjersku svrhu; one da su za naobražene krugove samo spomen pobožne ljubavi ili ures, a za neuke sredstvo pouke. Onome, čiji ukus ne bi volio slike, slobodno je ne imati ih, ali on nije smio uznemirivati one, koji bi ih htjeli imati«[4] (Brehier, p. c. p. 60).



[3] Usp. Dr. J. Slipyi, Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios, Innsbruck, 1921; Regnon, Etudes de theologie positive sur la sainte Trinité, 4. v. Paris, 1892—98; Pesch, Zwei verschiedene Auffassungen der Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit, Freiburg in B., 1901.

[4] Usp. Brehier, La querelle des images, Paris, 1904; Tixeront, Histoire des dogmes, Paris, 1922, I. III. p. 435—483.

Ovakovih razilaženja, koja nijesu krećala u samu bit dogme, bilo je mnogo. Slobodno možemo reći, da je malo vjerskih istina, u kojima se barem u čemu nijesu razilazili Grci od Latina. Bilo je razilaženja u dogmi o istočnom grijehu, o Neoskvrnjenom Začeću, o ustavu Crkve, o milosti i t. d. Bila je razlika i u samom shvaćanju bogoslovlja kao znanosti. U početku Grci su bili teoretičari, gradili su bogoslovne sisteme, a Latini su se više bavili praktičnim vjerskim istinama. Poslije sv. Augustina latinska teologija postajala je sve više spekulativnom (skolastika), a bizantinska je poslije VIII. v. zazirala od bogoslovnih spekulacija (osim u pitanju »Filioque«) i nazivala skolastične spekulativne zaglavke »novotarijama«.

c) Razilaženje u crkvenom životu.

Bizantinci su svoj vjerski život drukčije preko liturgije i crkvenog prava obavljali nego Latinci. Crkveni život bio je posve drugi na Istoku nego na Zapadu. Osim dvovrsnog jezika, u kome su se obavljale liturgične funkcije, i sami obredi među sobom su se razlikovali. Kalendar svetaca bio je različit; u Rimu uvijek se čitala sv. Misa, dok je to kod Grka bilo za vrijeme korizme zabranjeno osim subotom, nedjeljom i na svetkovinu Blagovijesti; Grci su govorili sv. Misu u kvasnom, a Latini u prijesnom hljebu; u Rimu na Uskrs i Duhove dijelio se novoobraćenicima med i mlijeko, a to je na Istoku bilo sasvim nepoznato; na Zapadu sv. krst podjeljivao se samo jednim utopljenjem, dok na Istoku trojnim; na Zapadu već od VI. v. u simbol bilo je umetnuto »Filioque«, a Grci su to smatrali užasnim grijehom; bizantinski su svećenici podjeljivali sakramenat sv. krizme, dok je to na Zapadu bilo pridržano biskupima.

Još su veća razilaženja bila u crkvenom pravu. Svaka je crkva imala gotovo svoj posebni zakonik, koji je drugoj crkvi bio tuđ; malo je bilo zajedničkih točaka. Na Zapadu su važili dekretali pojedinih papa, odredbe provincijalnih sabora i sinoda, a kadikad i naredbe pojedinih zapadnih kraljeva. Na Istoku je bila sva sila pseudo-apostolskih kanona, kanona pojedinih sinoda, sveopćih sabora, careva, nekih sv. Otaca i slično. Osobito tako zvana trulanska sinoda stvorila je pravi jaz među pravnom disciplinom bizantinske i rimske crkve.

Ovaj sabor (691) kodificirao je na neki način istočno crkveno pravo, kojemu je dao potpuno proturimski pečat. Svima gotovo posebnim običajima rimske crkve ovaj sabor prigovara, a neke kao nedopuštene osuđuje. Tako na pr. na Zapadu su postili korizmom u subotu, jeli su na nekim mjestima u korizmi sir, jaja, mlijeko i slično, đakoni i svećenici bili su dužni na celibat, a ovaj sabor sve to zabranjuje pod kazan izopćenja iz Crkve! (Jugie, op. c. p. 78—85).

d) Raskolnička izrabljivanja rečenih opreka.

Sva ova razilaženja duboko se zasjekoše u duše Bizantinaca i Latina. Samo lijepim taktom moglo se jedne i druge uvjeriti, da se ne radi o razilaženju u dogmi i moralu, već u onom, gdje je katolicima slobodno se razilaziti. Ali na žalost ovoga takta falilo je kod jednih i kod drugih. Staro duševno neraspoloženje tražilo je samo prigodu, da nađe prigovora svome suparniku. Monotelete VII. v., da pobude nepovjerenje istočnih kršćana prema sv. Stolici, širili su Istokom vijesti, da Latini uče, da Duh Sveti proizlazi »i od Sina« i da je ovaj njegov »uzrok«. Ova bi bomba valjda bila upalila, da sv. Maksim ne bude protumačio Grcima dobre volje, kako se izrazi Latina imaju razumjeti. Karlo Veliki i francuski biskupi zbog svojih političkih računa i stare animoznosti, dokazivali su, da su Grci heretici, jer uče, da Duh Sveti proizlazi »od Oca p r e k o Sina«, jer da to znači, da je Duh Sveti s t v o r e n j e Sina. Zbog istih razloga bogoslovi Karla Velikoga napali su ikonološku nauku VII. sveopćeg sabora, jer je odredio, da se svete slike imaju štovati. Oni su to bezrazložno proglasili idololatrijom i tako animirali Zapad protiv Istoka. Pape Hadrijan III. i Leon II. dokazivali su Francima, kako se stvari imaju razumjeti, ali bi uzalud. Poslije Karla na Zapadu doći će Fotije na Istoku, koji će iz nedužnog izraza latinskog »Filioque« (i od Sina) stvoriti herezu sabelijanizma, arijanizma, triteizma, politeizma i t. d., a sam će stvarno učiti herezu, da Duh Sveti proizlazi s a m o od Oca i u nju odvesti cijeli Istok, a da to ovaj i ne opazi. I tako će on dati raskolu bogoslovnu podlogu, koja će ga još bolje utvrditi.

Razilaženje u crkvenoj disciplini još se je bolje izrabilo u raskolničke svrhe. Fotije je htio djelovati na učeniji svijet,

zato je u svoje svrhe izrabio bogoslovne i naučne razlike. Ovu je taktiku tražio momenat IX. v. Cerularije je nastojao, da mase zavede u raskol. Zato je izrabio disciplinarnu stranu, koja je bliža poimanju mase i lakše je zanese. Tako se u XI. v. okrivljuju Latini kao heretici, što sv. Misu služe s nekvasnim hljebom, što poste subotu, što jedu udavljeno meso, što ne pjevaju Alleluja, što se svećenici ne žene, što biskupi idu u vojsku, što biskupi i svećenici ne nose vuneno odijelo i što ga bojadišu, što svećenici više puta dnevno govore sv. Misu, što dva brata uzimlju dvije sestre, što latinski svećenici ne nose bradu i t. d. Ovo je na mase i te kako djelovalo. Ovom metodom one su tako bile predobivene za raskol, da su postale njegovim stvarnim nosiocem. Carevi i patrijarke htjeli su često puta prekinuti sa raskolom, ali njegove pristaše došle bi među puk s ovakovim razlozima, i uvijek im je uspjelo razbiti i same pokušaje ujedinjenja (Lion i Firenca).

C. POLITIČKI UZROCI.

G. 395. car Teodozije Veliki podijelio je rimsko carstvo na istočno i zapadno. Zapadno je u drugoj polovici V. v. podleglo germanskim navalama, dok je istočno proživjelo još jedan milenij. I ako je Bizant u početku bio dio universalnog rimskoga carstva, ipak je on malo pomalo sve više dobivao istočnjački i nacionalni značaj. Njegovo stanovništvo već u VII. v. primilo je oblik jednog određenoga naroda. Ali ipak su bizantinski carevi uvijek težili da pod svojim žezlom obnove staro rimsko carstvo. Za tim je osobito išao Justinijan, što mu je donekle i uspjelo. Ideja jednoga jakoga rimskoga carstva bila je ideja vodilica bizantinske vanjske politike. Bizantinci su se kroz cijeli srednji vijek nazivali ne Grci, nego Rimljani, da pokažu, da su oni građani glasovitog rimskoga carstva. Bizantinska politika osobito je teško podnosila, da bi tko drugi gospodovao Rimom, tom maticom rimske države i njezine kulture. Pojava nezavisne papine države u Rimu duboko je potresla bizantinsku diplomaciju. Nastala je pogibelj, da se Rim sasvim odcijepi od bilo kakvog upliva Bizanta. Ta se pogibelj do vrhunca potencirala, kada je Leon III. okrunio Karla Velikoga za zapadnog rimskoga cara. Time se je jasno zanijekala pretenzija careva na Bosporu, da opstoji

samo jedno rimsko carstvo i samo jedan rimski car. Kako je u Bizantu Crkva bila u rukama države, koja je mislila, da joj papinstvo na Zapadu križa račune, to je jasno, da će državni politički vrtlog povesti sa sobom i bizantinsku crkvu. Carevi su u borbi protiv zapadne njemačke politike, koja je imala velik utjecaj na papinstvo X. i XI. v., kao glavno oružje upotrebili bizantinsku crkvu, koja je **prijetnjom raskola** imala da prisili papinstvo, da poruši ideju zapadnoga rimskoga carstva i njegovog tutorstva nad papinstvom i Rimom, i povrati stanje prije 800. g.

Car je Nicefor radi Karlova krunjenja zabranio istoimenome patrijaru javiti svoje imenovanje Leonu III. i tako stvarno uveo raskol. Ali osobito u drugoj polovici X. vijeka, za vlade Otonovaca, grčka diplomacija ušla je u odlučnu borbu s papama, njihovim pristašama. Na žalost ovo kritično doba za crkveno jedinstvo najcrnija je stranica povijesti papinstva. Imenovanja papa ovisila su od raznih rimskih plemića, koji su prema svojim porodičnim interesima mećali i bacali sa glave papinsku tijaru.

Papa Ivan XIII. pisao je caru Niceforu II., da učini savez sa zapadnim carem Otonom I. U pismu papa je nazivao Nicefora grčkim, a Otona rimskim carem. To je Bizantince tako razjarilo, da su papu stali javno grditi, a njegove poslanike pohapsili. Da pokažu svoje negodovanje, pismo, koje su poslali kao odgovor na papinu prošnju, nije potpisao car, nego njegov brat, niti su ga uručili papinim legatima, nego glasovitom Luitprandu, jer »sudimo«, vele Grci, »da je vaš papa nedostojan carskoga pisma, zato mu ga on i ne šalje, nego njegov brat . . . šaljemo mu pismo dostojno njega, neka zna, da ako se ne opameti, da je **sasvim propao«.** (P. L. **136,** 932).

Da onemogući upliv nad Rimom, Bizant se nije žacao ni stvarati antipape protiv zakonitih papa. Tako protiv zakonitog pape Grgura V., koji je bio uz političku stranu Otonovaca, car Basilije II. pomoću senatora Krescencija imenuje protupapu Grka Ivana XVI. Kada to nije uspjelo, dvor ne preda ni pred raskolom. Basilije protukanonski imenuje laika Sizinija za pa-

trijarha, koji prekine svaku vezu s Rimom, digne ime pape Grgura iz diptiha (crkvene liturgije), obnovi Fotijevu uspomenu i osudi VIII. sveopći sabor, koji je osudio Fotija. Sizinijev nasljednik Sergije II. ustraja i dalje u raskolu. Nasljednici Grgura V. Ivan XVII. i XVIII. bili su u dobrim odnošajima sa Krescencijevom strankom, koja je podupirala bizantinsku politiku na Zapadu. Zato je Bizant odmah uspostavio jedinstvo s Rimom, i isti Sergije spominjao je papino ime u liturgiji. Ivana XVIII. naslijedi Sergije IV., a ovoga Benedikt VIII., koji je okrunio Henrika II. za rimskoga cara, a ženu mu Kunigundu za caricu. Za bizantinsku diplomaciju to je bio otvoreni izazov, na koji je ona odgovorila zadnjim raskolom. Sergije II. izbaci papino ime iz liturgije i prekinu svaku vezu s papom, a da se prikrije politički uzrok raskola, opet pokrenuše pitanje »Filioque«. Jer se je u Rimu po prvi put prigodom Henrikova krunjenja pjevalo »Vjerujem« sa »Filioque«, okriviše papu s hereze. Sergije razasla među Grke Fotijevu proturimsku poslanicu o »Filioque«. (Michel, op. c. s. 7—40).

Sergijev raskol završio je vjekovni rad svih onih raznih uzroka, koji su doveli do istočnog raskola. Poslije Sergija bizantinski narod već nikad nije bio u jedinstvu sa katoličkom Crkvom. Politika, koja je podjarmila bizantinsku crkvu, spretno je izrabila sve ono, što su vjekovi u kulturnom i duševnom životu nagomilali, da postigne svoj cilj — pa makar i uz cijenu vjerskoga raskola. Sve se pokrivalo plaštem domoljublja, a stare tradicije zamračile su kršćanskim Bizantincima X. i XI. v. oči, i nijesu razumjeli aksiom svoga velikoga sunarodnjaka Teodora, da je dobro crkvenog jedinstva nad dobrom carstva i domovine. Oni su većim smatrali jedinstvo svoga carstva i države, zato se jedan Bizantinac XII. v. usudio predbaciti nekome Latinu: »Rimska se je crkva od nas odcijepila onda, kada je napala jedinstvo carstva, što nikako nije smjela učiniti, te **podijelivši carstvo** pocijepala je istočnu i zapadnu crkvu« (Norden, s. 6). A uostalom nije ovo jedino grijeh Bizantinaca, jer je pri svim shizmama odlučnu ulogu igrala politika vlastodržaca; primjeri su nam- anglikanizam, protestantizam, galikanizam, josefinizam i t. d.[5]

[5] Usp. Michel, Humbert und Kerullarios, Paderborn, 1925; Norden, Das Papsttum und Byzanz, Berlin, 1903.

D. CERULARIJE ZAVRŠAVA DJELO OTACA.

S pomoću politike, uz druge razloge, bizantinski su patrijarsi ostvarili svoju davnu želju: potpunu neovisnost od Rima i potpunu crkvenu vlast na Istoku. Ovu pobjedu oni su ljubomorno čuvali. Nasljednik Sergija Eustatije i car Basilije poslaše papi Ivanu XIX. vjernike, da im »dopusti, da se bizantinska crkva zove i smatra u svome području onako **sveopćom,** kako se rimska smatra u cijeloj Crkvi«. Ovim je Bizant pokušao, ne bi li od sveopće glave Crkve dobio priznanje i potvrdu za svoj raskol. Dakako, Sv. Otac nije odobrio ovakovu molbu, koja je bila protiv ustava sv. Crkve, ali se na ovo Carigrad malo obazire, već je sam ostvario ono, za čim je hlepio.

Bizantinska politika izrabljivala je crkveni raskol u svoje svrhe, ali je često puta toj istoj politici i crkveno jedinstvo bilo od velike državne koristi — ali, kada se raskol uvriježio, njegovi predstavnici — patrijarke — nijesu se dali jednako tako prilagođivati jedinstvu kao i raskolu, jer ovaj im je nosio crkvenu neovisnost, a ono podređenost papi. I tako se grijeh raskola ljuto osvetio njegovom glavnom promicatelju — bizantinskom nacionalizmu. To će se osobito opaziti u XIII. i XV. v., a početke toga već vidimo kod petog nasljednika glasovitog Basilija II., Konstantina Monomaka i patrijarha Cerularija.

U XI. v. prijetila je pogibelj, da Normani zauzmu južnu Italiju, tu bizantinsku koloniju na Zapadu. Protiv Normana digao se papa sv. Leon IX., koji je u boju bio poražen i od Normana zarobljen. Normani su ametom potukli papinu vojsku, a malo poslije i onu longobardskog vojvode Argira. Ti porazi silno su zamislili i Bizantince i Latine, jer su jedni i drugi bili ugroženi. U dogovoru s papom vojvoda Argir posla transkoga biskupa Ivana, da nagovori bizantinski dvor na međusobni savez protiv Normana. Taj prijedlog rado je prihvatio bizantinski car Konstantin IX. Tome savezu opre se patrijarha Cerularije, jer se je bojao, da bi on mogao dovesti do crkvenog jedinstva i priznanja papinog prvenstva.

*

Gdje i kada se rodio Cerularije, ne zna se. Znamo, da je 1040. bio upleten u uroti protiv života Mihajla Paflagonca, a

Psellos o njemu nam priča, da je bio silno slavohlepan, a uz to puka neznalica. Već 1043. g. vidimo ga na patrijarskoj stolici. Čim je taj položaj zauzeo, odmah se dao na borbu protiv Rima. Papi nije poslao običajno pismo prigodom imenovanja. Ove iste godine nagovori Leona, ohridskog nadbiskupa, da piše Ivanu, transkome biskupu u južnoj Italiji, koja je tada bila bizantska. U pismu, koje je preko Ivana bilo upravljeno »svima zapadnim biskupima, redovnicima, narodima i istome veleštonome papi«, Leon predbacuje Latinima ove zablude: 1) Posvećivanje Presv. Euharistije u prisnome hljebu, 2) Post u korizmenim subotama, 3) Blagovanje mesa i krvi od udavljenih životinja, 4) Pjevanje u korizmeno doba »alleluja«. Istodobno je Cerularije u Carigradu dao zatvoriti latinske crkve i latinskim redovnicima naredio, da žive po bizantinskim običajima. Da pokaže, da su latinski običaji bezbožni, sobnik Nicefor nogama je gazio sv. hostije, koje su Latini u prijesnome hljebu posvetili, a monah Niceta napisa knjigu, u kojoj osim spomenutih latinskih običaja također i celibat latinskih svećenika krsti vječnom bludnjom.

Kada je biskup Ivan primio pismo Leona Ohridskoga, poslao ga je papi Leonu, koji je tada bio u Apuliji u normanskom ropstvu. Malo poslije toga papa primi pisma bizantinskoga cara Konstantina IX. i Cerularijevo, u kojima ovi izriču želju, da se obnovi međusobna ljubav i povjerenje i sklopi savez protiv neprijatelja. Naravno, Cerularije je ovo pismo poslao pod pritiskom carevim, a što je car s ovim mislio, rekli smo.

Na ova pisma papa je poslao u Bizant dva odgovora (koja je sastavio kardinal Humbert), jedan caru, a drugi Ceruláriju. U pismu Ceruláriju kori ovoga s oholosti i preuzetnosti, što si prisvaja vlast nad istočnim patrijarsima i sebe daje nazivati »sveopći patrijar« i običaje rimske crkve usuđuje se kuditi.

Ova je pisma ponijelo u Carigrad papino poslanstvo, kojemu je predsjedao kardinal Humbert. Poslanstvo je car svečano primio, dok patrijar i puk vrlo neprijateljski. Cerularije je govorio, da papa nije poslao legate, već da su oni došli svojom voljom, da je papina pisma iskrivio lični Cerularijev neprijatelj vojvoda Argir. Tražio je, da na zajedničkim sjedni-

cama legati sjede iza grčkih metropolita, a on uopće nije lično ni došao u dodir sa poslanstvom.

Na sve ovo Humbert je odgovorio jednim spisom, u kome vrlo žučljivo brani rimske običaje od napadaja Cerularija i Leona Ohridskoga. Ovu je obranu car dao prevesti na grčki. Zatim je napisao drugi spis protiv monaha Nicete, u kome također žučljivo i uvredljivo pobija svoga protivnika. Niceta se ipak svidio te je 24. VI. 1054. u prisutnosti cara i legata osudio svoje i svih onih pisanje i rad, koji osuđuju rimske običaje i napadaju svetu Stolicu.

Poslije nego su poslanici gotovo cijeli mjesec dana uzalud nastojali da slome Cerularijevu otpornost, pođoše 18. XII. 1054. god. u crkvu sv. Sofije i na glavni oltar staviše spis isključenja iz sv. Crkve Cerularija, Leona Ohridskoga, Nicefora sobnika i njihove sljedbenike, a nipošto cara, kler i uopće bizantinski narod.[6] Legati napustiše Carigrad 18. VII. Na patrijarhovu želju legati se povratiše u Bizant, ali je caru uspjelo da onemogući Cerularijevu nakanu, da svakako uruči legate razjarenoj bizantinskoj masi. Kada je Cerularije vidio, da su s pomoću carevom poslanici izbjegli njegovoj osveti, digne u Carigradu pučku pobunu, koju car teško slomi, ali je ipak morao da uruči patrijarhu tumače poslanika slijepe i ostrižene. Car se toliko prepao Cerularija, da mu je poslao ponizno pismo, u kome osuđuje čin poslanika u sv. Sofiji i sve one, koji ga prihvaćaju. Nato Cerularije sazove sabor od 14 biskupa, na kome u prisutnosti carevih poslanika zabaci i osudi Humbertovo izopćenje i sve one, koji na koji mu drago način pri tome sudjelovahu.

Cerularije je radio, da na svoju stranu privuče istočne patrijarhe (Jerusalima, Aleksandrije i Antiohije), koji su još bili u katoličkom jedinstvu. U to doba na antiohijskoj stolici sjedio je neki Petar, koji je po običaju svoje ustoličenje javio papi. Kada mu ovaj za dvije godine nije poslao odgovora, preko

[6] Sumljivo je, da li ovo izopćenje ima pravnu snagu. Papa Leon IX. već je bio mrtav u mjesecu aprilu te godine, a za njegovu smrt znali su legati i Cerularije još u Carigradu. Rimska je stolica bila bez biskupa za cijelo vrijeme, dok su legati rješavali Cerularijevo pitanje. Nije nam poznato, da li su poznije pape službeno osnažile pravni manjak izopćenja u sv. Sofiji.

akvilejskog patrijarha Dominika posla papi drugo pismo, u kome moli za odgovor. Napokon mu je papa odgovorio, gdje mu čestita na poslušnosti i vjernosti sv. Stolici, potvrđuje njegov izbor i hvali njegovu vjeroispovijest. Istome Petru pisao je dva puta i Cerularije o događajima, koji su se zbili u Carigradu nakon dolaska papinog poslanstva u Carigrad u nakani, da bi ga odvratio od rimske zajednice. Cerularije poslao je Petru još dva druga pisma, da ih uruči jerusalimskom i aleksandrijskom patrijaru. U pismima tuži se Cerularije, što dopuštaju, da se spominje papino ime u liturgiji, što opće sa Latinima, koji posvećuju prijesni hljeb i u njemu sv. Misu obavljaju. Iz odgovora Petrova vidi se, da nebizantinski Istok nije odmah slijedio Cerularijev raskol, jer antiohijski patrijar predočuje svome carigradskom kolegi, kako je silno zlo kidati crkvenu zajednicu.

Cerularije je nastojao da i kod Rusa raširi svoj raskol, koji su tada crkveno bili podložni Bizantu. To se razabire odatle, što već u drugoj polovici XI. v Rusi znadu za sve Cerularijeve prigovore protiv Latina, kako se to vidi iz pisma metropolita Ivana papi Klementu III.



Cerularije je završio život u progonstvu. Priča filozof Psellos, da su car Mihajlo VII. i vojskovođa Komnen sklopili savez, koji nije bio po ćudi Cerulariju. Zato ovaj podigne bunu i zbaci s prijestolja Mihajla. Nato vojska imenuje Izaka Komnena carem. Cerularije je radio da i ovome kao i Mihajlu opremi i sebe proglasi carem i patrijarom. Car uđe tome u trag i naredi, da se patrijarha uhapsi i pošalje u progonstvo. Već je imala pasti i crkvena osuda Cerularija, kada ovaj nenadno 1055. g. umre kod današnjeg Galipolja.



Atos i crkveno jedinstvo.

Dr. Janko Oberški.

(Svršetak.)

Nastojanja Isusovaca oko sjedinjenja Atosa s Rimom.

U istom razdoblju, dok vidimo, da rimska kongregacija Propagande budno vodi brigu o pokušajima oko obnove crkv. jedinstva atonskog monaštva s katoličkom Crkvom, te poduzima oficijelno nekoliko stvarnih pokušaja, zapažamo s druge strane također živo nastojanje članova isusovačkog reda, da porade za obnovu crkvenog jedinstva Atosa s Rimom.

Već smo jednom zgodom prije napomenuli par pojedinačkih slučajeva, gdje se vidi, da su oci isusovci, koji su imali i u Carigradu jednu svoju kuću kao sjedište, podržavali osobni saobraćaj s nekim atonskim monasima. Pored ovih pomenutih pojedinačkih slučajeva bilo je još nekoliko ozbiljnijih konkretnih pokušaja sa strane Isusovaca, da i oni osnuju svoju školu na Atosu. G. 1633. bio je u Carigradu patrijarhom Ćiril Kontaris, prije toga berejski mitropolita, a inače učenik isusovca o. Dionizija Guillierr-a, te je bio veoma sklon ideji sjedinjenja.[1] On je bio voljan, da se pismeno

---

* Bogosl. smotra g. 1928. br. 4. str. 435. i t. d.

[1] Ćiril Kontaris bio je izabran patrijarhom, kad je bio svrgnut Ćiril Lukaris zbog prianjanja uz luteransko krivovjerje g. 1633. Ali za malo dana opet se domogne patrijaršķe časti Ćiril Lukaris, koji je u svemu bio šest puta carigradski patrijar. No Ćiril Kontar uspostavljen bi još u dva maha na patrijaršku čast, i to g. 1635.—1636. i 1637.—1638. Za njegova patrijarhovanja održana bi carigradska sinoda dne 24. IX. 1638. kojoj su prisustvovali: patrijarh jeruzalemski i aleksandrijski, 21 mitropolit i 23 ostalih sinodalaca. Na toj bi sinodi svečano osuđeno krivovjerje Ćirila Lukarisa. Budući da je Porta doznala, te je Ćiril Kontaris bio sklon ideji sjedinjenja, skinula ga s patrijaršķe časti i prognala u Tunis, gdje ga je dala ubiti. Ćiril Kontaris potpisao je ispovijest katoličke vjere 15. decembra g. 1638. Historik Allatus kaže, da je prije svoje smrti, kad ga je turski krvnik nagovarao, da se odmetne od kršćanstva, izjavio, da želi umrijeti sjedinjen s rimskom crkvom. (Cf. Dr. I. Marković: Cezarizam i bizantinstvo, Zagreb 1891. t. II. str. 552—553; vidi također M. Jugie: Theologia dogm. christianorum orientalium, Parisiis 1926., t. I. str. 508.).

obrati na predstavništvo svetogorskih manastira, i pregovara o osnutku isusovačke škole na Atosu. O tom pokušaju zabilježio nam je isusovac o. Izak d' Aultry u svom izvještaju o. generalu D. I. Viteleschi-ju, poslanom iz Carigrada dne 3. III. 1633. gdje kaže, da su isusovci u Carigradu dobili od patrijarhe privolu, da smiju na Atosu osnovati svoju misijsku postaju na veliku korist atonskih monaha, ali neka to ne kušaju izvesti prije, negoli se povrati o. Dionizije Guillier, jer patrijar Ćiril Kontaris preporučit će napose njega najtoplije atonskim monasima. Patrijar će im njega poslati, da im bude učiteljem, jer je sam bio njegovim učenikom. No kako je patrijarha Ćiril Kontaris poslije kratkog vremena bio skinut s patrijarške časti, nije se ovaj pothvat mogao ostvariti.[2]

Mnogo je truda i brige uložio za ostvarenje te ideje, da se na Atosu osnuje katolička monaška škola, netom spomenuti isusovac o. Izak d'Aultry. On je bio čovjek vrlo iskusan i taktičan u misijskom djelovanju, vrstan poznavalac prilika u istočnoj odijeljenoj crkvi i psihološkog raspoloženja njezinih vjernika, revan i ustrajan u svom nastojanju, a povrh toga i veliki asketa. Sve ove osebine učinile su ga kao stvorena za misijonara ideje crkvenog jedinstva. On je od g. 1644. i dalje podržavao vrlo povjerljive prijateljske odnose s atonskim manastirima, osobito s manastirom Vel. Lavra. G. 1644. ustupio je manastir Vel. Lavra isusovcima posredovanjem o. Izaka d' Aultry neku malu ruševnu crkvicu u Solunu. Trebalo je samo, da je obnove; ali budući da francuski konzul nije pokazao ni najmanje interesa, da tu stvar podupre, a osim toga buknuo je upravo rat između Turske i Venecije, nije došlo do restauracije. Što više, sam manastir Vel. Lavra ponudio je isusovcima i jedan posjed polja i vinograda, te malu crkvicu unutar toga manastira, da se nastane na Atosu, te da im budu učiteljima. Jednako su sredinom 17. vijeka i drugi atonski manastiri nekoliko puta pozivali isusovce, da tamo osnuju jednu svoju školu za atonske monahe, kojih je u ono doba bilo u 22 manastira na broj oko 6.000, da ih poučavaju u raznim naucima, a napose u pobožnosti. O tom je Izak d'Aultry poslao dne 13. I.

---

[2] Hofman Athos e Roma, str. 8.

1651. tadašnjem generalu D. I. Piccolominiju pismeni izvještaj, da mu atonski monasi nude na prodaju zemljište za 1000 dukata, te drži, da se ta prilika ne bi smjela propustiti. »Iz ove gore, — kaže on, — dolaze svi ispovjednici cijele Grčke, šalju se propovjednici, zaređuju se biskupi i mitropolite, tako da onaj, koji poučava ove monahe, dobiva silan upliv na svu grčku crkvu, jer drži takoreći u ruci naobrazbu cjelokupne hijerarhije grčke crkve.«[3] Prilike su dakle bile s jedne strane vrlo povoljne, ali najveća zapreka, da se ostvari i taj pokušaj, bili su i opet Turci, jer je Bostandži Paša stavljao preteške zahtjeve u pogledu oporezovanja te isusovačke naseobine, koja se imala osnovati na Atosu. On je zahtijevao, da se osim navedene kupovnine za to zemljište imade njemu platiti 1200 škuda za osnutak i izgradnju te misijske, kuće i po 100 franaka na svaku glavu doseljenih isusovaca.

Izak d'Aultry pobrinuo se također za sigurnosnu zaštitu manastira Vel. Vavre protiv gusara, koji su često navaljivali na taj manastir, te silom otimali monasima zalihe živežnih namirnica, sira, kruha, vina itd. U tu svrhu obratio se velikom meštru malteških vitezova, da ih oni uzmu pod svoju zaštitu, naročito ako se u tom manastiru nasele isusovci.[4]

O postojanom nastojanju Izaka d'Aultry-a, da osnuje na Atosu sjedište za katoličke misijonare, govore nam također pismeni izvještaji o. Franje Martina D. I. od 27. X. 1658. i 7. VII. 1569. iz Carigrada tadašnjem generalu D. I. Nickel-u u Rimu. Izak d'Aultry zaputio se 17. III. 1658. g. na goru Atos s nakanom, da ponovno isposluje kod atonskih monaha dopuštenje, te bi isusovci osnovali tamo svoje sjedište. General D. I. Nickel odobrio je taj pothvat u svom pismu od 22. IV. 1658. na o. Franju Martina D. I. Međutim ovaj puta nije o. Izak d' Aultry imao nikakva uspjeha, jer atonski monasi nijesu više htjeli ništa ni da čuju o osnutku kakve katoličke misijske kuće na Atosu. Koji su bili razlozi ovakvoj nepovoljnoj psihološkoj dispoziciji atonskih monaha, te su sasvijem promijenili svoje pređašnje mišljenje o osnutku katoličke misijske kuće na Atosu, nije nam poznato. Vjerojatno je, da su poslije neuspjeha

---

[3] Hofmann o. c. str. 8. i 42.

[4] Ibid. str. 44.

onih pređašnjih pokušaja izgubili povjerenje u isusovce. O. Izak d'Aultry doživio je ovaj puta svakojakih neugodnosti na svom putu na Atos. Bio je 25 dana u ropstvu, a kad se oslobodio ropstva, zaputio se na otok Naksos, gdje je shrvan naporima od putovanja i teškom groznicom preminuo dne 16. siječnja g. 1659. navršivši 64 godinu života. Njegov toli željkovani san, da osnuje na Atosu katoličko misijsko sjedište, nije urodio željenim uspjehom, premda je gotovo čitav svoj život apostolskom revnošću nastojao da ga oživotvori.[5]

Poslije smrti Izaka d'Aultry-a pokušali su još dvojica isusovaca da uhvate veze s atonskim monasima; to su bili poimence o. Franjo Richard i Franjo Braconnier. O. Richard zaputio se na Atos g. 1669. te odanle poslao pismeni izvještaj u Francusku o. asistentu D. I. Klaudiju Boucher. U svom izvještaju govori veoma pohvalno o Iverskom manastiru i Vel. Lavri, te završuje svoj izvještaj ovim riječima: »Dao Bog, da naš Sv. Otac kao opći Pastir, doživi sreću i slavu, te se povrati u njegovo stado toliko zabludjelih ovaca!«[6] Po njegovu računu moglo je tada biti na Atosu oko 2000 prisutnih monaha, dok je njih oko 2000 bilo otsutno.

U mjesecu julu g. 1706. pohodio je atonske manastire o. Franjo Braconnier D. I. U vrijeme od mjesec dana obišao je 22 manastira. O tom pohodu napisao je također kratki izvještaj i zabilježio svoje utiske i opažanja, što ih je doživio.

»Gora Atos osobito je svetište cijele evropske Grčke, te nijesam sumnjao, da ću na početku svoga misijskog djelovanja kod Grka imati mnogo koristi od ovoga putovanja (po Atosu). Nekada su stari geografi nazivali ovu goru Atos, a u novije doba nazivaju je Sveta Gora. I doista u dužini od kojih 50 kilometara ne nalazi se na toj gori drugih žitelja nego samo monasi i novaci, niti ikakvih ženskinja, pa ni od domaćih životinja. Kraj je po prirodi svojoj takav, te bi ljudi skloni pustinjačkom životu jedva mogli naći zgodniji za tu svrhu. Ovaj poluotok nema nijednoga zgodnog pristaništa, koje bi privlačilo lađe što plove mimo; sav je gorovit, šumovit i pun gorskih

[5] Ibid. str. 8. i 45.

[6] Plût à Dieu que Notre Saint-Père comme Pasteur universel eût le bonheur et la gloire de reduire à son bercail tant d'onailles égarées.« (Hofmann o. c. str. 9.)

izvora. Odasvud je zaštićen protiv svjetskog straha i tjeskobnih briga, te pruža svagdje tiha i udobna zakloništa. Ne valja se stoga čuditi, da je ova gora bila prepuštena već onamo od početka bizantskoga carstva pustinjacima za obitavanje. Tu se sada nalaze 22 manastira i više tisuća ćelija, u kojima stanuje više od 12.000 monaha, što svećenika što braće. Pohodio sam sve manastire do jednoga, i svagdje sam bio primljen s osobitom srdačnošću. Odlučio sam, da se na ovom svom prvom putovanju nipošto ne upuštam u raspravljanje o vjerskim pitanjima, ali stvar nije mogla ispasti prema mojoj želji. Odmah u prvom manastiru (Xeropotamos ili 40 Mučenika), gdje sam se navratio, bio sam obasut od mnoštva monaha pitanjima, što sudim o nekom Gregoriju Palamas-u, koji je nekoć bio solunski mitropolita, a oni ga hvale kao jednoga od svojih asceta. Ja sam upitao, što sude o njemu sami povjesničari istočne crkve. Odmah je uvidio važnost pitanja jedan između njih, koji kao da je predsjedao s njihove strane raspravi, te priznao, da je Grgur Palamas, premda je bio svet, ipak imao i na istoku svojih protivnika. I te kakvih protivnika, — primijetih ja, — zar ne, samog patrijarhu carigradskog Ivana (Kalekos), od kojega je ožigosan javnim izopćenjem? A zar je Vama slobodno, da nazivate svetim čovjeka, koji je od poglavice Vaše Crkve izopćen?

Poštovani protivnik nije se usudio da zaniječe činjenicu, pa zato premda ga je nastojao ispričati, ipak su svi zaključili, da se ne može zamjeriti latinima, ako ovakva čovjeka ne ubrajaju među svete. Izmijenivši bojni stav stadoše svi odmah jaukati, da im turski jaram priječi, te bi se javno i općenito mogla njihova Crkva izmiriti sa Zapadnom. S njihovim se priznanjem podudaraju i činjenice. Sutradan dadoše mi na put pratioce, da me povedu do susjednog manastira. Odanle sam uz dodijeljene mi vodiće za mjesec dana polako obišao sve manastire, te svagdje bio s poštivanjem i prijateljski primljen. Drugdje nijesam nigdje imao prilike za raspravljanje, osim kad sam se sastao s nekim biskupom, koji je boravio u gradiću Kareji, središtu svih manastira. Rekoh gradiću, jer je tamo trg, gdje se svake subote sastaje nekoliko manastirskih poglavara da raspravljaju o pravnim odnosima s turskim namjesnikom, koji tu stanuje; tu se ujedno stječu brojni monasi

iz manastira i ćelija, da trguju (kupuju i prodaju). S tim biskupom raspravljao sam o Primatu Papinu. Papu je priznavao zakonitim Petrovim nasljednikom, ali mu nije priznavao Primat u Crkvi, već je tvrdio, da su nekad imali svi apostoli, a sada imadu svi biskupi jednaka prava. Ovu zabludu bilo je lako pobiti i 16. gl. Mat. i 21. gl. Ivana, pozvavši se također na izjave Koncila i tolikih svetih učitelja istočne Crkve, koji su priznavali Papu vrhovnim sucem u stvarima vjere. Tako je svršila rasprava ne svađom, već srdačnim izražajem uzajmične ljubavi. Svi su me nagovarali, da ostanem dulje vremena kod njih. Ja sam se ispričao, da to ne mogu, ali sam obećao, da ću se ako Bog da, poslije kratkog vremena povratiti, da ostanem tamo više mjeseci.«[7]

Današnje značenje Atosa u pravoslavlju.

Poslije pokušaja o. Braconniera nemamo više oficijelnih pokušaja sa strane zapadne Crkve, da se sam Atos predobije izravno za crkveno jedinstvo. No u najnovije doba našlo se katoličkih naučnjaka, koji se zanimaju za problem zbliženja između istočne i zapadne crkve, a naročito za monaški život u istočnoj odijeljenoj crkvi. Tako je naročito spomena vrijedno putovanje dvaju redovnika benediktinaca g. 1905. od kojih je jedan posebni stručnjak u poznavanju istočnjačkog monaštva, a to je otac P l a c i d D e M e e s t e r, Belgijanac, profesor na grčkom kolegiju sv. Atanasija u Rimu. O tom svom putovanju objelodanio je i svoj zanimivi putopis: »Voyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont-Athos, (Paris 1908. VI + 322 — 8°.). Sravnimo li njegov opis i dojmove s tog putovanja po Atosu, vidimo, da se njegov izvještaj u svemu podudara s gore navedenim izvještajima o prilikama i životu atonskih monaha. Atonski monasi zadržali su vjerno svoj tipički patrijarhalni način života u svemu. Jedino se može primijetiti nazadovanje u duhu vjersko-moralnog i ascetskog života, t. j. sve veće mrtvilo i formalizam, i sve golemije neznanje i predrasude u vjerskim stvarima. Pa i drugi naučnjaci, koji su se zanimali za prilike atonskog monaškog života, te osobno proputovali Atos, ponijeli su odanle slične dojmove.

---

[7] Hofmann o. c. str. 45.—47.

Ovdje valja da spomenemo također najnovije putovanje na Svetu Goru Atos Msgra posv. biskupa Michel-a D'Herbigny-a g. 1927., najuglednijega protagoniste u današnje doba na području naučnog poznavanja prilika istočne Crkve. Njegovo je putovanje imalo čisto informativni karakter.

I sam moram da iskreno kažem, da sam sa svoga putovanja po Atosu u mjesecu srpnju g. 1926. ponio veoma neugodne dojmove o svim prilikama današnjega monaškog života na Atosu. Desolatne prilike atonskog monaškog života pružaju nam vjernu sintetičku sliku tužnog vjerskog i moralnog stanja istočne odijeljene crkve. Kad promatramo te bijedne prilike, gledamo u zornoj krutoj zbilji gorku istinu, kako život odijeljene istočne crkve doista u potpunom smislu riječi nalići na granu odsječenu od životnog stabla, koja se sve većma suši i trune, jer nema one organičke životne veze, po kojoj bi joj kao iz životnog središta pritjecali osvježujući sokovi, što daju granama snagu, da vazda nanovo listaju, zelene se, cvjetaju i u svoje vrijeme donose rodove.

Pored svega toga, ma kako mu drago bijedno bilo stanje atonskog monaštva, ipak imade Atos sa svojim monaštvom i zbog svoje tradicije a i zbog same stvari veliku važnost za pravoslavnu crkvu. Atonsko monaštvo u svom patrijarhalnom konzervativizmu još je danas najvjerniji čuvar tradicije odijeljene pravoslavne crkve. Ono je naročito vjerni čuvar različitih drevnih norma crkvene a napose monaške discipline; pa ako se u većem dijelu atonskog monaštva praktično ne izvršuju svi ti propisi drevne discipline istočne odijeljene crkve, ipak se barem u teoriji čuvaju, kao spomen na staru predaju, a kod nekih skupina revnijih monaha izvršuju se još i danas praktički. Tipični istočnjački karakter sačuvao se vjerno na primjer u propisima istočne crkve o postu, o noćnoj molitvi, koja se danas istina vrši samo na najveće blagdane. Zatim primitivni način života, koji se nimalo ne obazire na tekovine moderne savremene tehnike i kulture. Naročito se smatra danas Atos važnim i mjerodavnim u čuvanju drevne čistoće istočne liturgije, tako da se na neki način smatra pravilom liturgije onakva praksa, kakva je uobičajena u atonskim manastirima. Sve je to razlog, zašto još uvijek i danas uživa atonsko monaštvo veliko povjerenje i štovanje svih dijelova istoč-

ne pravoslavne crkve, kao faktički reprezentant njezine cjelokupne predaje. S ovoga stajališta moglo bi se doista reći, što je za zapadnu crkvu Rim, to je za istočnu Atos, samo dakako s tom razlikom što je Rim daleko pred Atosom poodmakao naprijed. Atos i istočna crkva nijesu se obazirali na prilike i potrebe života, što su se tijekom historije neprestano mijenjale i zahtijevale također, da istočna crkva pokaže svoju životnu snagu, te u svim tim prilikama djeluje kao vazda živi organizam prema svojoj od Boga danoj misiji. Natprirodna životna snaga kao da ju je izdala, kao da je ishlapila, a kao uspomena na njezin davni sjaj ostala je tek šuplja ljuska mrtvih izvanjskih formi bez sadržaja unutrašnjega duhovnog života. Naprotiv Rim kao reprezentant i glava vazda živoga tijela božanstvenog organizma Kristove Crkve pokazivao je tijekom svih faza historijskih prilika i životnih potreba svoju nikad neiscrpivu životnu snagu, tako te je kao živi organizam u svako doba razvijao svoju djelatnost prema specifičnim potrebama historijskog, socijalnog i kulturnog napretka. Odatle razabiremo, kolika je danas antiteza u pojmovima Atos i Rim, analogno s pojmovima pravoslavlja i katolicizma.

Razlog općoj stagnaciji crkvenog života u pravoslavnoj crkvi, kaošto i u njezinu monaštvu nije ništa drugo, nego li pomanjkanje organičke životne veze, što mora da postoji između pojedinih udova otajstvenog tijela crkve Kristove s njezinom glavom. Nije dovoljno, što se istočna pravoslavna crkva poziva samo na to, da priznaje glavom svoje crkve samoga Isusa Krista. Istina Isus Krist jest i vazda ostaje osnivačem i vrhovnim poglavarom svoje crkve, i vazda na otajstven način u njoj stvarno živi i djeluje; ali budući da je on svoju crkvu organizovao tako, da potpuno odgovara vidljivom karakteru ljudske prirode, organizovao je analogno prema toj prirodi i njezinu vidljivu hijerarhiju, koja u cjelokupnoj svojoj strukturi sačinjava savršenu organičku cjelinu, t. j. vidljivo tijelo i vidljive udove u različitim hijerarhijskim stepenima, što ne mogu biti krnji također s obzirom na vidljivost svoje glave. Potreba dakle vidljive vrhovne glave u vidljivom organizmu Crkve nužna je konsekvencija, što slijedi iz priznavanja vidljivosti ostalih dijelova hijerarhije katoličke crkve.

Stoga, doklegod Atos ne bude spojen organičkim životnim vezom sa životnim centrom katoličke Crkve, nema nade, te bi se mogao sam duhovno regenerirati, a još manje bi mogao u ostale dijelove istočne pravoslavne crkve unijeti obnovu crkvenog vjersko-moralnog života.

Ipak bi Atos po svom specifičnom položaju mogao i danas igrati odlučnu ulogu u riješenju problema obnove crkvenog jedinstva istočne pravoslavne crkve sa zapadom.

Ta uloga može da bude pozitivna ili negativna. Pozitivna u slučaju, kad bi Atos kao sadašnji reprezentant pravoslavlja preuzeo sa strane pravoslavne crkve inicijativu za pospješenje zbliženja i jedinstva, jer bi svojim dosadašnjim ugledom snažno djelovao na orijentaciju mentaliteta predstavnika pravoslavlja.

Negativnu pak ulogu igrat će gledom na riješenje toga problema kao jedna od najvećih zapreka za ostvarenje zbliženja i jedinstva sve dotle, dok sam ne uvidi neophodnu potrebu jedinstva, kao jedini uvjet vlastitog preporoda i spasenja od sigurne smrti, kojoj se postepenim izumiranjem neminovno približuje.

Stvar je nedokučive Providnosti Božje, za koju će se od tih dviju uloga u budućnosti odlučiti Atos sa svojim monaštvom. No jedna je stvar svakako jasna, da katolici, koji shvaćaju zamašaj uloge Atosa u riješenju problema obnove crkvenog jedinstva, ne mogu i ne smiju ostati posvema indiferentni prema Atosu u praktičkim pokušajima rada za obnovu crkvenog jedinstva, već treba da živo nastoje oko toga, ne bi li se upravo na Atosu pokušala naći uporišna Arhimedova točka, koja bi omogućila uspješan daljnji rad u tom smjeru. Prema dosadašnjim historijskim pokušajima čini se da to ipak ne bi bila nemoguća stvar.

Naravno, da bi se za taj korak morao Atos pripraviti nužnim predradnjama, kao osnovnim preduvjetima za mogućnost zbliženja. Glavni preduvjeti mogućnosti uspješnog rada za obnovu crkvenog jedinstva bili bi otprilike ovi: a) nastojanje oko podavanja temeljite elementarne i više vjerske naobrazbe atonskog monaštva; b) nastojanje da se raspršе njihove brojne neosnovane predrasude o katoličkom zapadu; c) nastojanje oko solidne duhovne obnove monaškog vjerskog, moralnog i ascetskog života u tom smislu, da ne bude taj život

tek u šupljem spoljašnjem formalizmu bez traga kakve duhovne jezgre, već da je bitna jezgra monaškoga vjersko-moralnog i ascetskog života zibljsko nastojanje oko unapređivanja unutrašnjeg duhovnog savršenstva, dok spoljašnje forme raznih obreda i monaških pravila treba da su tek različita pomagala za ostvarenje one glavne svrhe.

Kad bi se ostvarili ti preduvjeti, nema sumnje, da bi time bile uklonjene najglavnije zapreke u nastojanju oko obnove crkvenog jedinstva između Atosa i Rima. Atos bi tada uvelike porastao i gledom na svoju stvarnu vrijednost, jer bi mogao da postane u neku ruku kao kvasac obnove vjerskog i moralnog života istočne crkve, a ujedno bi mu uvelike porastao i ugled ne samo u istočnoj nego i u zapadnoj crkvi zbog posebnog položaja što bi ga imao, kao reprezentant i uzor ascetskog duhovnog savršenstva prema prirodi i tradiciji istočne crkve.

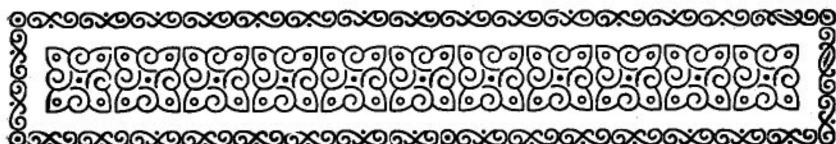
Tada bi Atos ponovno doživio, a vjerojatno i natkrilio dane svoje stare slave u svetosti i uzoru kršćanskog savršenstva dok je bio u vezu nepomućenog jedinstva, što ih tako divno uzvisuje papa Inocencije III. kad naziva Atos u svojoj poslanici od 17. I. 1213.

». . . Mons domus Domini, praeparatus in vertice montium, ut ad eum confluant omnes gentes . . . licet aridus et asper ac temporalis fertilitatis gratia destitutus, tamen inter alios mundi montes maxima spiritualium ubertate mirabiliter foecundatus . . . locus sanctus . . . domus Dei et . . . quodammodo porta coeli.«[8]

Dao Svevišnji, da se te riječi opet potpuno obistine!



[8] Migne, PL. T. CCXVI. col. 956. ss.



Prikazi, izvještaji, bilješke.

Iz crkvenog života.

Dr. Dragutin Kniewald.

I. RIMSKO PITANJE. Odlaskom Konstantina Velikog na istok, podignućem Carigrada i sticajem tadašnjih vjerskih, kulturnih, socijalnih i političkih prilika, osnovana je papinska država kao prirodni rezultat svih ovih čimbenika. Papinska je država kroz gotovo 12 stoljeća izvršavala veliki utjecaj na razvitak čovječanstva. Kad je, pod utjecajem misli narodnog ujedinjenja, a možda još više pod utjecajem različitih tajnih društava, u polovici prošloga stoljeća, iskrslo nastojanje da se Italija ujedini, preuzeše da izvrše tu zadaću sardinijski kralj Viktor Emanuel, njegov ministar grof Cavour i Garibaldi. Namjesto da oživotvore misao ujedinjenja poštujući stečena prava, oni su silom osvajali komad po komad papinske države, dok nisu 1870. opkolili i sam Rim. Kako je Napoleon III. međutim povukao francesku posadu iz grada, lako su topovima porušili jedan dio zida kod Porta Pija i tako provalili u Rim 20. rujna 1870. Viktor Emanuel uđe u grad i naseli se u kvirinalskim palačama, koje su pripadale Papi. Papi ostaviše samo Vatikan i Lateran, te vilu Castell-Gandolfo. God. 1871. odglasao je talijanski parlamenat »garancijski zakon«, kojim se Papi osiguravaju izvjesna prava u Italiji i godišnja renta od 3,000.000 lira. Pijo IX. prosvjedovao je protiv ovih nasilja, nanesenih slobodi vrhovnog poglavara katoličke Crkve i nije priznao ovog zakona, nego je ostao zatočen u svojevoljnom zarobljeništvu u Vatikanu. Tako je nastalo »rimsko pitanje«, pitanje odnosa između Pape u Vatikanu i talijanskog kralja na Kvirinalu.

»*Garancijski zakon*« *od 1871.* nije mogao riješiti rimskoga pitanja, upravo kao ni osvojenje Rima silom oružja, jer je to bio jednostrani čin, koji nije bio učinjen u sporazumu s povrijeđenim papom, i na koji Papa nikad nije pristao, te je i ponuđenu mu rentu odbió. Kad bi naime Papa bio priznao pravnu valjanost ovoga zakona, tada bi u zbilji bio postao talijanskim podanikom. A avignonsko je sužanjstvo i kasniji događaji za Napoleona Velikoga dovoljno dokazalo, od kako je pogubnih posljedica makar i prividno podaništvo rimskoga Pape kojemu svjetovnom poglavaru. Svjetski je

*

rat bjelodano pokazao, da Papa može samo onda nesmetano i slobodno vršiti svoju zadaću kao duhovni poglavar svih katolika, ako bude i ostane *suveren.* Uostalom taj »garancijski zakon« nije smetao, da rulja, sve uz asistenciju vojske, gotovo nije bacila u Tiber mrtvo tijelo Pija IX., kad je bilo prenašano u grobnicu u crkvi sv. Lovre izvan zidina. Zato je i s praktičnog stanovišta bilo dobro, što Papa, u znak protesta, *uopće nije zalazio u Rim.*

Pijo IX. osudio je u svom Silabu ove propozicije: »De temporalis regni cum spirituali compatibilitate disputant inter se christianae et chatolicae Ecclesiae filii. Abrogatio civilis imperii, quo Apostolica Sedes potitur, ad Ecclesiae libertatem felicitatem vel maxime conduceret« (D. 1775/6.).

Iza zauzeća Rima počeo je u Italiji, kao rijetko gdje drugdje, *progon svega, što je katoličko.* Zaključcima parlamenta istjerani su mnogi redovi ili osuđeni na propast. Srećom se ovi zaključci nisu uvijek provađali. Oteta su dobra redovima i katoličkim školama, iz državnih je škola maknut vjeronauk, iz bolnice križ i svećenik. U samom je Rimu SPQR (senat i puk rimski) podigao spomenik atentatoru, koji je kušao iz potaje ubiti Pija IX. Rimskim je načelnikom kroz dugo vremena bio Nathan, jedan od glavnih slobodnih zidara. Uopće su slobodni zidari bili potpuni gospodari situacije u Rimu i u Italiji. Koje dakle čudo, da su svi pokušaji kasnijih Papa, osobito Leona XIII., da se uredi »rimsko pitanje«, ostali bez uspjeha. Kad je Leon XIII. 1887. javno izrazio spremnost da se pomiri s Italijom i da nađe način međusobnih odnosa, pod uvjetom, da »Papa ne bude podvrgnut ničijoj vlasti i da bude doista i potpuno slobodan«, odgovorio je kralj Umberto sa svojim: »Roma intangibile«. A Sveta Stolica je u znak prosvjeda izjavila, da »glava kojegagod katoličkog naroda teško vrijeđa sv. Oca Papu dolazeći iskazati počast u Rimu, t. j. u samom Papinom sjedištu, i u samoj apostolskoj palači (na Kvirinalu) onomu, koji proti svakom pravu drži njegovu državnu vlast i sprečava njegovu toli potrebnu slobodu i nezavisnost«.

Tako su prolazile godine, prošao je i svjetski rat. Nakon nekih pokušaja sa strane izaratnih vlada nastupio je tada *Mussolini,* nekadanji strahoviti protivnik Crkve u svemu, pa i u »rimskom pitanju«, sasvim otvoreno protiv slobodnih zidara i njihovih protuvjerskih težnja. Vjerojatno je osjetio, da su tajne slobodnozidarske lože velika pogibelj za fašizam i novo uređenje Italije, kako ga on provodi, ali ne da se poreći, da je poništenjem slobodne zidarije u Italiji mnogo pridonio pravilnom rješavanju vjerskih pitanja. Mussolini se još prije nego je postao svemoćnim diktatorom javno i svečano u parlamentu 21. VI. 1921. odrekao svih protukatoličkih težnja, pa je izjavio, da latinsku i carsku tradiciju Rima danas predstavlja katolicizam: »Razvoj katolicizma po svijetu, činjenica, da 400 milijuna ljudi u svim krajevima zemlje upire oči u Rim, mora nas Talijane zainteresirati i uliti nam ponosa«. A kad je sam preuzeo

svu vlast u Italiji, izjavio je 19. IX. 1928.: »Što nam treba, to je stega, poslušnost i poštovanje prema tradiciji i religiji. Onda je narod ćudoredno dobar, ako je religiozan, a ako je ćudoredno dobar, bit će i jak«. Pod njegovom je jakom rukom zakonodavstvo u Italiji sve više popravljalo pogreške i povrede, što su ih počinjale prijašnje vlade: vraćen je vjeronauk u osnovne škole, jer, kako reče ministar prosvjete u ime cijele vlade: »Nacionalna talijanska vlada, drži, da je jedini mogući oblik moralnoga uzgoja onaj, što ga je odredilo Kristovo Evanđelje u tumačenju, u tradiciji, u naučavanju katoličkom, od deset zapovijedi Božjih do katekizma«. Tako se redom nastojalo oko pravilnog ispravljanja crkveno-političkog zakonodavstva. Ne branimo Mussolinija u njegovoj politici prama nama Hrvatima, ali valja priznati, da je on svojom jakom rukom uspio polako da ispravlja pogreške koje su kroz pola vijeka bile neprestano žive u crkvenoj politici Italije.

Razumljivo je, da je i *Vatikan* prema tomu udesio svoje držanje. Već je značajno bilo, kad je Benedikto XV. navijestio, a Pijo XI. i proveo *ublaženje* pravilnika glede posjeta katoličkih vladara u Rimu. Sada se i katolički vladari drže propisa, da smiju posjetiti u Rimu i talijanskog kralja, a kad posjećuju Papu, tada se dovezu izravno od svoga poslaništva i onamo se vraćaju, da time priznaju Papin suverenitet i neovisnost od talijanskog kralja. No premda je Pijo XI. prigodom svoga izbora dao svoj blagoslov »Rimu i svijetu« na vanjskoj loggi sv. Petra, prvi put iza 1870., da time pokaže svoju miroljubivost, on je u svojoj enciklici »Ubi arcano« od 24. XII. 1922. izjavio, da je razorenje svjetovne papinske vlasti imalo značaj neprijateljskog nasilja i da zadržava to obilježje stvarajući za svetu Stolicu obnormalno stanje, koje je predmetom teške i postojane žalosti za vjernike čitavoga svijeta. Očevidno je, da i Pijo XI. ostao, kao i svi Pape prije njega, na stanovištu Pija IX. otklanjajući političku i pravnu ovisnost prema Italiji, pa ma i u nekom profinjenom obliku, kao nezdruživu sa slobodom i dostojanstvom sv. Stolice.

Prvi je put Mussolini izrekao svoju nadu u pravilno riješenje rimskog pitanja 5. II. 1922., kad je lično očekivao na trgu svetog Petra u Rimu izbor novoga pape. Tada je rekao svojim pouzdanicima, koji su stajali oko njega: »Nerazumljivo je, kako liberalne vlade nisu shvatile, da univerzalnost papinstva predstavlja najveću slavu Italije«. A kad je milanski kardinal Ahil Ratti izabran papom, piše Mussolini, kao direktor Popolo d' Italia u Milan: »Ja držim, da će se za pontifikata Pija XI. odnošaji između Italije i Vatikana poboljšati...« I doista je već 1923. današnji ministar pravde Alfredo Rocco preko jednog visokog crkvenog dostojanstvenika nastojao da Vatikan sazna, da se među ostalim nacrtima Mussolinijevim nalazi i riješenje rimskog pitnja, bez obzira na opoziciju i na štampu, koju je vlada spremna podvrći potpunoj cenzuri u toj stvari, onim danom, kad se to pitanje počne raspravljati. Kad

je tri godine kasnije, 1926., komisija za reformu crkveno-političkog zakonodavstva u Italiji, pod prdsjedanjem ministra nastave Gentili i uz saradnju triju odličnih prelata dovršila svoj posao, nije se moglo pristupiti uzakonjenju i provođenju ovih zaključaka, koji su bili vrlo povoljni po Crkvu, jer su to i opet bili jednostrani zaključci talijanske vlade u crkvenim stvarima. To je posebice istaknuo Pijo XI. u naročitom pismu kardinalu Gasparriu. Talijanska vlada primila je ovo saopćenje s punim taktom, nije dozvolila nikakve napadaje na Sv. Stolicu i ministar je Rocco u komori izjavio, da će se ovo važno pitanje kasnije raspravljati »na široj bazi«. Poluslužbeno je bilo saopćeno Vatikanu, da ova »šira baza« znači raspravu nesamo o crkveno-političkom zakonodavstvu u Italiji, nego i o rimskom pitanju. Kako je u Vatikanu ovo bilo primljeno doduše s rezervom, ali ipak simpatično, to je početkom kolovoza 1926. tadanji državni savjetnik prof. Barone zamolio advokata Franju Pacellia, brata njemačkog nuncija, za povjerljivi razgovor. Prvi su se put sastali 6. kolovoza 1926. Barone je saopćio Pacelliu, da se Mussolini želi upoznati s osnovicama, na kojima bi se riješilo rimsko pitanje. Od tada sastao se Pacelli s Baroneom 110 puta, a 129 puta bio je u toj stvari u privatnoj audienciji kod Pija XI. Mnoge su od tih audijencija trajale tri i četiri sata. Dne 4. listopada 1926., na svečani dan narodnog blagdana sv. Franje Asiškog, ovlastio je Mussolini pismeno Baronea za pregovore, a isto je učinio i kardinal Gasparri pismima od 6. i 24. listopada 1926., upravljenim na Pacellia. Već tada su se razgovori kretali u dva pravca: prvo, sporazum o priznanju i uređenju papinske države, ako i u malim granicama, tako, da bi papina suverenost i sloboda bila očigledna, i drugo konkordat između svete Stolice i Italije, kojim se sporazumno uređuju crkveno-politička pitanja u Italiji. Dne 24. studenoga 1926. bio je gotov prvi nacrt o papinskoj državi, a onda se počeo izradivati i nacrt o konkordatu. Koncem 1926. počeo je ovim sastancima pribivati i Mons. Borgongini-Duca. Ti su se sastanci obdržavali u stanu kardinala Granito di Belmonte na Monte Mario i trajali su po čitave dane. U travnju 1927. bio je i nacrt konkordata izrađen. U najvećoj tajnosti i s najvećim mjerama opreza izrađena su 20. svibnja 1927. dva primjerka obiju ugovora i finansijskog sporazuma. Dne 3. rujna 1927. predao je Pacelli po jedan primjerak kardinalu Gasparriu, koji mu je još istoga dana pismeno izjavio, da mogu započeti službeni pregovori o riješenju rimskog pitanja. Isto je učinio i Mussolini svojim pismom Baroneu, koji je već poboljevao. Dne 22. studenoga 1927. ovlastio je talijanski kralj Mussolinija da zapodjene pregovore o rimskom pitanju i o konkordatu i da ih potpiše, te da subdelegira Baronea za vođenje pregovora. Sveti Otac ovlastio je 25. studenoga 1927. kardinala u istom smjeru s time, da za vođenje pregovora subdelegira Mons. Borgonginia. No Barone je sve više poboljevao, te je 4. siječnja 1929. preminuo smrću uzornog katolika.

Izgledalo je, da će se sada stvar zavući. Ali Mussolini već 7. siječnja telefonski obavještava Pacellia, da želi s njime lično nastaviti pregovore. Pregovori su se nastavili sada u privatnom stanu Mussolinijevu u Via Rasella i trajali su od 9 sati u večer do kasno u noć, ne rijetko do poslije ponoći. Kod zadnjih je osam sjednica prisustvovao Rocco, Consiglio i Cizza kao eksperti, da se sva tri dokumenta i tehnički potpuno dotjeraju. Tako je konačno 12. veljače 1929., na sedmu godišnjicu krunjenja Pija XI., točno u 12 sati, u papinskoj dvorani lateranske palače, po kardinalu Gasparriu i Mussoliniu potpisan ugovor između svete Stolice i kraljevine Italije, po kojemu se rješava rimsko pitanje i konkordat, kojim se uređuju vjerska i crkvena pitanja u Italiji. Prvom je ugovoru dodan i finansijski sporazum. Dok se Sveta Stolica zadovoljila s ovom kratkom objavom javnosti u »Osservatore Romano« od 12. II. 1929., objavljuje talijanska vlada službenu notu preko Stefani u »Popolo d' Italia« od 13. II. 1929. Tu se sumarno navodi sadržaj obiju dokumenata.

Prema ovomu saopćenju, što ga je u glavnom prenio i »Osservatore Romano« od 13. II. 1929., politički ugovor između svete Stolice i Italije sadrži 27. članaka. Katolička je vjera proglašena, u skladu s art. 1. ustava od 4. III. 1848., jedinom državnom vjerom. Priznaje se isključiva i potpuna jurisdikcija Svete Stolice nad Vatikanom, kako danas postoji, te se u tu svrhu osniva VATIKANSKI GRAD (Città del Vaticano), koji podpada pod isključivu suverenost svete Stolice. Trg svetoga Petra pripada doduše Vatikanskom Gradu, ali će biti i dalje pristupačan publici i na njemu će vršiti službu talijansko redarstvo. Granice su Vatikanskog Grada tačno označene u planu, koji je dodan ovom ugovoru. Posebna klauzula označuje javne radnje, kojima će Vatikan. Grad biti opremljen na trošak talijanske vlde, naime željezničku postaju, te izravnu brzojavnu, telefonsku, poštansku, radiotelegrafsku i radiotelefonsku postaju, kojima će biti Vatikanski Grad izravno spojen s ostalim državama. Kasnije će se izraditi posebni ugovori glede saobraćajnih sredstava zemljom i zrakom za Vatikanski Grad. Uređeno je pitanje državljanstva i povlastica crkvenih dostojanstvenika i činovnika, te tritorijalni imunitet patrialhalnih bazilika i prostorija, u kojima se sastaju rimske kongregacije, a koje nisu na teritoriju Vatikanskog Grada. Kraljevina će Italija imenovati svoga poslanika kod Svete Stolice, a Sveta će Stolica imenovati svoga nuncija na talijanskom dvoru, koji će saglasno sa zaključkom bečkog kongresa od 9. VI, 1815. biti dekanom diplomatskog kora. Umjetnine, koje se nalaze u Vatikanu i Lateranu, bit će i nadalje pristupačne učenjacima i publici. Posebno je uređeno pitanje kažnjavanja delikata, koji su počinjeni na teritoriju Vatikanskog grada ili izvan njega. Naročito je istaknuto, da sveta Stolica ostaje daleko od vremenitih rasprava između ostalih država, pa zato ne će prisustvovati ni internacionalnim kongresima s tom svrhom, osim,

ako se zavađene strane pozovu na mirovnu misiju Svete Stolice. Sveta Stolica pridržaje sebi pravo da se u svrhu mira posluži svojom moralnom i duhovnom vlašću. Prema svemu tomu bit će teritorij Vatikanskog Grada uvijek i u svakom slučaju smatran kao potpuno neutralan. Završna klauzula glasi: »Sveta Stolica smatra, da je potpisanim ugovorima dovoljno zajamčena ona sloboda i nezavisnost, koja joj je potrebna za pastirsko vođenje Rima, katoličke Crkve u Italiji i po čitavome svijetu. Zato izjavljuje, da je rimsko pitanje konačno i neopozivo riješeno i uređeno, te prema tome i eliminirano. Sveta Stolica priznaje kraljevinu Italiju pod dinastijom kuće Savojske s Rimom kao glavnim gradom talijanske države. U drugu ruku priznaje Italija državu Città del Vaticano, pod suverenom vlašću Pape. Zakon od 13. V. 1871. (»garancijski zakon«) i svaka druga odredba, koja bi bila s ovim ugovorom u nesuglasju, ukida se«.

U financijskoj konvenciji, koja je priklopljena ovom ugovoru, obvezuje se Italija da plati Svetoj Stolici odštetu, koja se osniva na događajima od 1870., i to 750,000.000 lira tal. u gotovom i 1 milijardu tal. lira u 5% bonovima, dakle svotu, koja je daleko ispod one, koju bi Italija trebala da plati prema svome garancijskom zakonu od 13. V. 1871. (t. j. oko 4 milijarde).

Konkordat se sastoji od 45 članaka. Najvažniji članci određuju, da će talijanska vlada u Rimu sve spriječiti, što nije u suglasju s time, da je Rim sjedište rimskog biskupa i univerzalnoga Pape. Zatim slijede odredbe o slobodnom izvršivanju pastirske službe biskupa i svećenika, o blagdanima, o granicama biskupija, koje će, po mogućnosti, biti u suglasju s granicama provincija. Uređuje se postupak kod imenovanja novih biskupa i propisuje se obrazac prisege, što je polažu novi biskupi, po uzoru poljskog konkordata. Na zapovijedane blagdane ima misnik da prema propisima liturgijskim umetne molitvu za talijanskoga kralja i državu. Posebni članci uređuju pitanje i pravni položaj crkvenih redova i slobodnu upravu crkvenog imutka. Država, zatim, priznaje sakramentu ženidbe, kako ga propisuje crkveno pravo, sva građanska prava. Objava će se obavljenih ženidaba provesti u župnoj crkvi i na općini. Tačno se uređuju sva pitanja, koja zasijecaju u mnogostruke mogućnosti ženidbene. U državnim će se pučkim školama i dalje zadržati vjeronauk i proširiti na srednje škole, na osnovu naročitog sporazuma između države i Svete Stolice. Posebna je pažnja skrenuta na Katoličku Akciju, te država priznaje organizacije Katoličke Akcije, u koliko su, prema odredbama Svete Stolice, djelatne izvan i iznad svake političke stranke i u izravnoj ovisnosti od crkvene hierarhije, za proširenje i primjenu katoličkih načela. Na koncu se nalazi klauzula, da će u slučaju svake možebitne teškoće, koja bi nastala gledom na tumačenje konkordatskih ustanova, Sveta Stolica i Italija tražiti mirno riješenje.

Politički ugovor zajedno s fianansijskom konvencijom i konkordatom bit će u roku od 4 mjeseca predloženi Papi i talijanskom kralju na potpis i ratifikaciju i onda stupaju formalno na snagu.

Čitava je svjetska štampa i javno mnijenje kroz nekoliko sedmica bavila se ovim historijskim događajem, koji se u potpunoj diskreciji tako dugo pripravljao. One indiskrecije, koje su taj događaj tik pred izvršenjem iz daleka nagoviještavale, čini se, da su bile hotice spremljene, da se svijet pripravi na ovaj veliki događaj, koji je izazvao najraznovrsnije komentare. Ne upuštajući se u bilježenje i kritiku tih komentara, treba da iznesemo glavne momente iz *govora Pija XI.* rimskim župnicima, kad su ovi, po običaju, pred korizmu došli u audienciju, da od Pape prime neke upute za korizmene propovijedi, u ponedjeljak, 11. veljače, Papa je rekao među ostalim: »Upravo se sada potpisuje u našoj lateranskoj palači jedan ugovor i jedan konkordat između Svete Stolice i Njegova Veličanstva Kralja Italije. Jedan ugovor, koji je određen, koliko je to ljudima moguće, da prizna Svetoj Stolici pravu, realnu i vlastitu teritorijalnu suverenost, kakva je očigledno potrebna onomu, koji po Božanskom nalogu i Božanskom poslanju, što ga vrši, ne može biti podložan ni jednoj zemaljskoj suverenosti. Potpisuje se i konkordat, koji smo Mi od početka zajedno s ugovorom tražili, da se pravilno uredi vjerski položaj u Italiji... Ne tražite od Nas pojedinosti iz ovih ugovora... To ne dozvoljavaju ni delikatni protokolarni obziri... Mjesto toga želimo da odgovorimo na dvoumice i kritike, koje se izražavaju i koje će postajati glasnije, što će se više proširiti glas o današnjem događaju. Ne dostoji se, da o tome propovijedate, ali i izvan crkve obratit će se mnogi na Vas da im u konferencijama i sličnim prigodama podate autorizovanu i nepristranu sliku o ovom aktuelnom predmetu... Mi smo od početka znali, da nam ne će poći za rukom, da sve zadovoljimo... ali je kroz trideset zadnjih mjeseci ova stvar bila predmetom neprestanih naših studija, razmišljanja i molitava... Kad smo po našem kardinalu drž. tajniku sazvali diplomatski kor poslanika, akreditovanih kod Svete Stolice, da po njemu saopćimo vlastima, kako su napredovala nastojanja oko skorog sporazuma, stavljeno je bilo pitanje, da li Sveta Stolica kani od drugih sila zatražiti dozvolu, pristanak ili garancije za novo stanje stvari. Bila je naša dužnost, da to vlastima saopćimo... ali se nije moglo ni govoriti o njihovoj dozvoli, pristanku ili garancijama. I kakogod nam je dragocjeno prijateljstvo svih država i vlada, ipak moramo i mi da istaknemo, kako je na koncu konca samo Papa vlastan prosuđivati potrebe Crkve i Svete Stolice. Pa i gdje smo mogli naći garancije u pravom smislu riječi, ako ne u uvjerenju, da su naši razlozi pravedni, ako ne u uvjerenju, da je talijanski narod savjestan i svjestan svojih dužnosti, ako ne, još daleko više, u Božanskoj Providnosti, u pomoći, koja je Crkvi obećana neprestano s neba... Koje smo garancije mogli tražiti inače kod koje velike sile? Zar se nije vidjelo,

kako te sile nisu činile, ili nisu mogle činiti, ili i nisu htjele činiti ono, što je bilo potrebno, da druge sile ne propadnu. Ali, ako je to stanje i stalna povijest ljudskih stvari, a to jest, kako bismo mogli u tomu tražiti spas i zaklonište od budućih pogibli, koje su, uostalom, upravo sada samo hipotetičke i nikad nisu bile nevjerojatnije nego upravo sada. A na pitanje: Šta će biti sutra, ostajemo potpuno mirni, jer mi bismo mogli odgovoriti: Mi toga ne znamo. Budućnost je u Božjoj ruci, i zato u dobroj ruci. Štogod nam donijela budućnost, bila to odredba ili pripuštenje Božje, mi to primamo kao Božju Providnost i slijedimo joj puni pouzdanja, pa ma kamo Nas On zvao.

Kritike će biti sada brojnije. One se dadu lako svrstati u dvije skupine. Jedne vele, da smo Mi tražili premalo, a drugi kažu, da smo tražili previše. I to će se još jače opaziti onda, kad budu poznate one stvari, o kojima se kaže, da smo tražili premalo ili previše. Jedni će možda pronaći, da smo premalo prostora tražili. A da ne zalazimo u pojedinosti, možemo reći, da smo doista tražili malo, vrlo malo, ono najmanje, što smo u tom pravcu mogli tražiti, i to nakon mnogog razmišljanja, ispitivanja i molitve. Mi smo to učinili toga radi, jer smo htjeli pokazati, da smo i onda Otac, kad raspravljamo sa sinovima, drugim riječima, mi smo htjeli pokazati, da ne ćemo stvari da zamrsujemo i oteščavamo, nego da ih pojednostavimo i olakšamo. Mi smo, nadalje, htjeli poništiti one alarmne uzvike, koji su se prekomjerno bojali za teritorijalnu netaknutost zemlje... Mi smo htjeli pokazati, da namjesnika Kristova nije na njegove tražbine ponukala nikakva pohlepa, nego njegova savjest, koja mu je činila nemogućim ne tražiti izvjesne stvari: jer izvjesna teritorijalna suverenost zahtijeva se općenito za svaku pravu jurisdikcionalnu suverenost. Zato smo i tražili ono malo prostora, što predstavlja osnov suverenosti... Kao da gledamo svetoga Franju ili druge svece...: Tijelo, svedeno na minimum, upravo toliko, da može služiti duši i tako nastaviti život i u životu blagotvorno djelovanje. Mi se nadamo, da će svima biti jasno, da Papa ne posjeduje više, nego ono malo prostora, koliko je potrebno za razvijanje i djelovanje duhovne i spasonosne njegove moći. I Mi ne prezamo izreći, da se radujemo, što je tomu tako. Mi se radujemo, da je materijalni prostor stegnut u tako uske granice, da se i on čini kao oduhovljen od silne i Božanske spiritualnosti, koju treba da potpomaže i da joj služi. Ovaj je prostor malen, ali ujedno i velik, najveći na svijetu pod izvjesnim vidokrugom. Ako se neki prostor može pohvaliti da posjeduje kolonadu Berninijevu, kupolu Mihelangelovu, dragocjenosti, sabrane u arhivima našim i knjižnicama i galerijama i muzejima, ako jedan prostor obuhvaća i čuva grob apostolskog prvaka, onda se može s pravom reći, da nema na svijetu većega... To treba odgovoriti onima, koji kažu, da smo premalo tražili i koji sami premalo promišljaju o tomu, kako bi to danas bilo nepraktično i pogibeljno, da se općoj crkvenoj upravi u

zemaljskom smjeru podvrgne ma i malo pučanstvo. Maleni opseg našeg teritorija čuva nas od sličnih pogibli i neprilika. Već je 60 godina tomu, što Vatikan vlada bez posebnih (zemaljskih) komplikacija.

Drugi će opet reći, da smo na drugom području, na financijalnom, premalo tražili. Možda bi se bolje reklo na gospodarskom području, jer ovdje se ne radi o velikim državnim financijama, nego više o jednoj čednoj kućnoj ekonomiji. Ovima, koji ovako prigovaraju, odgovaramo: Kad bi se sve zajedno sračunalo i kapitalizovalo, što je Crkvi u Italiji bilo oduzeto, kolika bi to neizreciva golema svota bila! ... Sveta Stolica ima pravo da skrbi za vlastitu gospodarsku neovisnost, bez koje ne bi mogla praktički postojati ni njezina čast ni sloboda. Mi imamo neograničeno povjerenje u karitas vjernika, u ono divno djelo Božanske Providnosti, koje se praktički izražava u Petrovu novčiću... Ali Božanska Nas Providnost ne dispenzira od razboritosti i ljudske brige, koliko je to u našoj mogućnosti. Pa kolika bila odšteta, koja se daje Svetoj Stolici, nikad ona ne može da dostaje ni u maloj mjeri potrebama Svete Stolice, koje su potrebe cijele Crkve, i koje sve više rastu i dostižu najudaljenije zemlje, a da i ne govorimo o kulturnim zemljama u Evropi i Italiji napose...« (Isp. Ecclesiastica 1929, VIII, 69-74.). Slično je Pijo XI. govorio, napose o konkordatu, profesorima i studentima katoličkog sveučilišta milanskog 13. II. 1929., te 9. III. cijelom diplomatskom koru, akreditovanom kod Svete Stolice, u svečanoj audijenciji, gdje je naročito istaknuo, da ima dvije vrste garancija: moralnih i pravnih. Pravne garancije smatra rimsko pravo oružjem protiv neprijatelja. Ovakvih garancija, koje bi u praksi značile štitništvo, ne želi Sveta Stolica. Ostaju dakle moralne garancije. Jedna je takva garancija sam diplomatski kor, a mnogo veća je ono oduševljenje, kojim je čitav svijet primio ovo izmirenje. Tom diplomatskom koru, kao i svim narodima, koji su za svetu Stolicu i krv lili, Papa zahvaljuje i moli se za njih.

Na koncu treba još samo da se kratko osvrnemo na izvjesne pojave u našim krajevima. Kad je talijanska vlada, pod vodstvom Mussolinijevim i njegovom inicijativom, koliko se tiče vlade, uredila sporazumno sa Svetom Stolicom, rimsko pitanje i skinula ga tako s dnevnog reda, tada je učinila samo svoju dužnost, i time ispravila pogrešku, u kojoj su prijašnje talijanske vlade hotice ili nehotice ustrajale. No iz te činjenice nipošto ne slijedi, da se Sveta Stolica slaže ili da je odgovorna i za ostalu nutarnju ili vanjsku politiku Italije ili fašizma. Kad bude objelodanjen autentičan tekst svih ovih ugovora, bit će to još jasnije i u pojedinostima, koje i nas mogu interesovati, radi Hrvata i Slovenaca u Italiji. No i sad je načelno bjelodano, da je ovim ugovorima riješeno jedno *nutarnje* pitanje između Svete Stolice i Italije i to upravo u vidu, da se svemu svijetu istakne i jasno zajamči neovisnost Svete Stolice od svake zemaljske vlasti, konkretno upravo od Italije. Komentari pak, da je

financijska konvencija sklopljena u vidu političkog prodiranja na Balkan... ne zavređuje uopće nikakva odgovora, toliko je neozbiljna.

II. KATOLIČKI POKRET I KATOLIČKA AKCIJA U NJEMAČKOJ. Pod ovim naslovom donose »Stimmen der Zeit«, 1929., I. 255—268. važan i aktuelan članak od P. Przyware S. J. Članak je pisan iza govora nuncija Pacellija, a prije objelodanjenja pisma Pija XI. kardinalu Bertramu. Donosimo glavne stavke iz tog članka.

Njemački se katolicizam danas nalazi u prelaznom stanju iz katoličkog pokreta u Katoličku Akciju. Već koncem g. 1924. počeo je katolički pokret polagano padati i od onda se nalazi u krizi. Približno u isto doba javlja se misao o Katoličkoj Akciji. Zadnje dvije godine označene su pokušajima, da se katolički pokret opet oživi u Katoličkoj Akciji, ili da se u Katoličkoj Akciji gleda oživotvorenje onoga, za čim je težio katolički pokret. Ali oba ova pokušaja znače, da se više ne zna tačno, što je katolički pokret i što je Katolička Akcija.

Katolički pokret značio je za mnoge istisnuće »neplodnog, samo apologetski-negativnog« predratnog katolicizma a u pravcu »pozitivnog, iz vlastitih snaga djelatnog« katolicizma. Katolički je pokret bio ekskluzivan, jer su njegovi nosioci sebe, kao intelektualce i vođe omladinskog pokreta, suprotstavljali širokim masama »običnih kršćana«. Katolički je pokret bio sklon nekoj nervozi prema svemu, što je bilo posebno katoličko nasuprot protestantima, naprama svemu, što je rimsko, papinsko, pravno u Crkvi, naprama svemu, što je borbeno.

Zar je dakle Katolička Akcija pokušaj reakcije potisnutog predratnog formalističnog, konservativnog, sakristijskog katolicizma mrtvog autoriteta, klerikalizma, koji hoće da uništi vjersko uzdizanje svjetovnjaka? Zar je Katolička Akcija zov čitavog kršćanskog puka da se svlada potajni ekskluzivistički individualizam zajednice katoličkog pokreta? Ili je Katolička Akcija vapaj za bezbrižnim i snažnim katolicizmom, crkvenim, rimskim katolicizmom, sa svom njegovom oštrinom?

To su pitanja, na koja treba odgovoriti. Treba isporediti katolički pokret i Katoličku Akciju, kako se u svojoj dubini zamišljeni, da tako dobijemo jasnoću i iskrenost.

1. Prva je oznaka katoličkog pokreta bila: pojačana težnja svjetovnjaka za aktivnim učestvovnjem u životu Crkve. Podvlačila se Crkva, ali ne odozgo, ne u njezinim objektivnim elementima, nego odozdo, u svijesti subjektivnih elemenata sa strane vjernika. Htjela se ukloniti privatna pobožnost bez žive veze između svećenika i kršćanske zajednice i to tako, da se ostvari pobožnost zajedničkog vjerskog proživljavanja.

S ovog gledišta postaje shvatljivim smisao Katoličke Akcije, koju Pijo XI. proglasuje sudjelovanjem svjetovnjaka u misiji klera, sudjelovanjem svjetovnjaka u hierarhijskom apostolatu. Katolička

je Akcija dakle službeno ispunjenje onoga, za čim je težio katolički pokret: sudjelovanje vjernika u odgovornom radu Crkve kao cjeline. Katolički svjetovnjak nije samo predmet, nego i nosioc dušobrižništva, on ne stoji pasivno prama Crkvi, on sačinjava Crkvu i nije u njoj samo pasivan, nego i aktivan. Ali Crkva i kler je u Katol. Akciji ono prvotno, te se laički apostolat po nuncijevim riječima mora ucijepiti u ustav Crkve, kako ga je udesio Krist, u radosnoj poslušnosti prama poglavarima crkvenim, koje je Krist odredio. Tako je Katolička Akcija i odlučni ispravak prvog ideala katoličkog pokreta. Ona kaže odlučno »Ne!« prama jednoj crkvi, koja bi bila izgrađivana odozdo. U tom pravcu Katolička Akcija doista znači povratak tako zvanog »starinskog katolicizma«, ona spaja i popunjuje katolicizam katoličkog pokreta s predratnim katolicizmom.

2. Druga je značajka katoličkoga pokreta bila: nastojanje oko pozitivnog katoličkog mišljenja. Ustalo se protiv isključivog apologetskog dokazivanja i obrane, protiv katolicizma, koji se zadovoljavao svojim uspjesima na političkom, privrednom i socijalnom polju, pa se težilo za katolicizmom čiste dogme, gledane u sebi, za čisto »religijskim katolicizmom«.

I ovdje je Katolička Akcija ostvarenje ideala katoličkog pokreta. Jer ona hoće da dovede u život jedinstveno katoličko mišljenje, htjenje i djelovanje, kako kaže nuncij Pacelli. I kardinal Faulhaber ističe tu njezinu zadaću, da nauči katolike katolički misliti. A Pijo XI. ističe ne jedamput, da je Katolička Akcija ne samo pretežno, nego bitno vjerske prirode. Zato Katolička Akcija i ne ide u prvom redu za obranom katoličkih načela pred jednim nekatoličkim svijetom, nego za prožimanjem čitavog našeg mišljenja katolicizmom. Ali i opet je Katolička Akcija jedan ispravak težnja katoličkog pokreta, jer ona je a k c i j a, djelovanje, apostolat, a ne samo intuitivno gledanje, ne samo kontemplativna molitva. Katolička Akcija podvlači »agresivni značaj« katolicizma naprama onom »religijskom katolicizmu«, koji bi se zadovoljio sa samim nekim »sakristijskim katolicizmom«, koji bi se zadovoljio s mirom blaženoga posjeda istine. I ovdje dakle Katolička Akcija popunjuje katolicizam katoličkog pokreta s predratnim katolicizmom.

3. Treća je oznaka katoličkog pokreta u tomu, da se nikako nije mogao složiti s time, da bi se u velikim granama kulture (umjetnosti, privredi, prosvjeti i t. d.) prosuđivalo i postupalo »katolički«, prema možda časovitim potrebama crkvenim, a bez obzira na stručnu valjanost rada, kao da crkvena vlast imade i z r a v n u kompetenciju i u ovim poljima. Odbijalo se pokušaje da se izvjesna struja umjetnička, privredna, politička, proglasi kao j e d i n o katolička, a tražila se s l o b o d a i oslobođenje u tom pravcu. No u tom su traženju slobode prekinute sve veze između Crkve i kulture, kao da je kultura sasvim neovisna od Crkve.

Opet je Katolička Akcija u velikoj mjeri dala pravo težnji za opravdanom slobodom, ali je ujedno ovu težnju i svela u prave

granice a dopunivši je sa zahtjevom katoličkog jedinstva starih vremena. Privredno, političko i t. d. djelovanje nije izravno ovisno od Crkve, te Katoličkoj Akciji mogu pripadati i članovi različitih stranaka, u koliko se naime u čisto političkim pitanjima razlikuju. A nuncij Pacelli naročito ističe, da Katolička Akcija ne poriče relativne slobode i samostalnih zakona pojedinih kulturnih grana, pa zato i ne kani narivavati katolicima izvjesnog čisto političkog ili privrednog naziranja. Nije, dakle, dopustivo, katolike u tim stvarima siliti da prihvate jedan jedini smjer. Nasuprot je katolički, da se vjernicima pusti prava sloboda i da se pouzdaje u snagu svoje vjere, koja ne može da dođe u sukob s pravim zaključcima znanosti i postulatima kulture. Ali, kao i prije, opet Katolička Akcija postavlja granice, da se ne bi ušuljao od crkve osuđeni liberalizam. Svjetovno je djelovanje od crkve neizravno ovisno, to jest u stvarima, koje se odnose na vjeru i ćudoređe. To podvlači i nuncij Pacelli: »jedno hoće Katolička Akcija da postigne, da dade katoličkom puku vođe, koji će svagdje, gdje kultura, privreda, politika, dotiču polje vjere, jasno i odlučno stajati na tlu katoličkog svjetovnog nazora«.

4. Četvrta je oznaka katoličkog pokreta, da je to u zbilji pokret čitavog naroda, a ne pojedinih odijeljenih staleža. Tu se osjeća težnja, da u Kristu ne bude ni slobodnog ni sluge (poslodavac i radnik), ni Grka ni barbara (izobraženi i neizobraženi), ni čovjek i žena, da ne bude razlike, nego da budu svi jedno. To je kriza, što je proživljava današnjica.

I ovu je krizu stvarno riješila Katolička Akcija, i to već kod prvog svog službenog nastupa i proglašenja, u enciklici Ubi arcano Dei, kad Pijo XI. govori o jednakosti prava svih članova Crkve. A i kardinal Faulhaber se nada, da će akademičari po misli apostolata Katoličke Akcije biti približeni radnicima, studenti djetićima. No Katolička Akcija i ovdje povlači prave granice: ne ide se za nasilnim uništenjem građana i građanskih prava, u korist radnika, nego za mirnim i punim razumijevanja i ljubavi polaganim razvitkom i približenjem.

Katolička je Akcija, dakle, u pravom smislu riječi, tako dugo očekivani i željeni blagoslov svega onoga, što je u katoličkom pokretu bilo pravo i istinito. Ali ujedno je i energično pročišćenje svih jednostranosti različitih struja u katoličkom pokretu.

U organizacijskom pogledu Katolička Akcija ne kani biti nova organizacija, koja bi postojeće katoličke organizacije u Njemačkoj stegnula jakim vezom, kao da nisu i onako dosta stegnute, poput stare pruske uniforme. Katolička Akcija hoće da bude jedina potrebna katolička organizacija, a sve je drugo doduše privremeno dobro i korisno, ali nije »katolički potrebno«. I ova se organizacija potpuno prilagođenje crkvenom organizmu i podvrgava crkvenom primatu, potpuno i bezuslovno.

Katolička se Akcija, jednom riječi, odlučno stavlja na ishodište katoličkog pokreta, da vjernici treba da aktivno surađuju u Crkvi da su kulturne grane relativno slobodne, ne priječi, nego podupire približenje staleža. I tek s ovog stanovišta vraća se opet vječnim vrednotama predratnog katolicizma. I tako je i moderni, djelatni katolicizam oslobođen po Katoličkoj Akciji svih jednostranosti i pretjeranosti u svojem borbenom stavu protiv prijašnjih katoličkih generacija. Razumiju li to oni, koji su ga pokrenuli i koji ga sačinjavaju, tada će, po Katoličkoj Akciji, katolički pokret iz sfere sanjara prijeći u sferu Crkvene zbilje.

Kao katolici možemo se podavati nadama vrhunaravskog optimizma, da će se ovaj proces doista tako i razviti.

III. POLITIČKO DRŽANJE KLERA regulisala je ponovno za Kataloniju Sacra Congregatio Concilii dekretom od 4. I. 1929.: »Gledom na političko držanje klera određuje SCC, da se u buduće obdržavaju ove odredbe: Biskupi će u jednoj tako važnoj stvari riječju i primjerom bdjeti nad tim, da se njihov kler ograniči na izvršavanje svete službe. Oni će se skrbiti, da svi strogo obdržavaju odredbe Sv. Stolice gledom na držanje klera u političkim pitanjima, te će u slučaju potrebe primijeniti i kanonske sankcije. Biskupi će svu svoju pažnju onamo skrenuti, da kler bez dozvole crkvene vlasti ništa ne objelodanjuje; ovo se ovlaštenje ima bezuslovno uskratiti onim sastavcima, koji ne odgovaraju već spomenutim kanonskim propisima. Gledom na propovijedanje riječi Božje ostaje svjetovnom i redovnom kleru bezuslovno zabranjeno da se služe modernim ili književnim katalonskim jezikom, jer sami Katalonci, uz rijetke izuzetke, ne razumiju toga jezika. Isto je tako zabranjeno, pod prijetnjom istih sankcija, makar i skriveno pozivati na revoltu protiv Španije u propovijedi. U župama, osobito u gradovima i naročito u Barceloni, gdje stanuju mnoge španjolske porodice, koje ne razumiju tradicionalnog katalonskog jezika, treba paziti, da ove porodice ne ostanu bez propovijedi u španjolskom jeziku u nedjelje i zapovijedane blagdane. Inače zahtijeva razboritost, da se evanđelje propovijeda u katalonskom jeziku, pa i onda, kad bi se moglo misliti, da katalonske porodice razumiju španjolski. Kod trodnevnica, devetnica i panegirika treba, prema starom običaju, govoriti u španjolskom jeziku« (Ecclesiastica 1929., VII., 64/5.).

IV. O ODIJEVANJU SAMOSTANSKIH UČENICA izdala je S. Congregatio de Religiosis posebnu instrukciju, koju je rimski kardinal-vikar Basilio Pompilii 24. IX. 1928. objelodanio i dostavio svima, kojih se tiče. »Linzer Dioezesan-Blatt« I. 1929. primjećuje, da je ta odredba u prvom redu određena za Rim, ali da ima općenitu vrijednost, jer su ćudoredna gledišta i odnosne dužnosti jednake u Rimu i izvan njega. Odredba glasi: »Časna majko! Vama je sigurno poznato, da svi oni, koji dobro misle, žale nećudorednost odijevanja, koja se među ženskim svijetom sve više širi. Vama je

poznato, da je Sv. Otac često, i to kod svečanih zgoda, podigao svoj apostolski glas protiv takvog odijevanja. Ozbiljne riječi žaljenja i opomene, što ih je Njegova Svetost izrekla u plenarnoj sjednici prigodom dekreta o herojskim krepostima časne Paule Frasinetti 15. augusta 1928., ozvanjaju još i danas. Sveti je Otac opet upozorio na pogibelj, koja prijeti bezbrižnim dušama, što ih je zavela taština, premda se one ubrajaju u stado Kristovo i njegove Crkve. Žalosno je, da se ovo zlo uvlači i među mlade djevojke, koje polaze samostanske škole ili patronaže, što ih vode redovnice. Da se suprostavimo sve većoj pogibli, odredila je Sacra Congregatio de Religiosis po nalogu Svetoga Oca, kako slijedi:

a) U svim školama, zavodima, patronažama, dječjim vrtićima, stručnim školama, koje vode redovnice, ne smiju se odsad primati mlade djevojke, koje u svojem odijevanju ne obdržavaju pravila čednosti i kršćanske pristojnosti.

b) Poglavarice moraju lično nad tim vršiti strogi nadzor i isključiti iz škole one učenice, koje se ne bi htjele podvrći ovim propisima.

c) Poglavarice se kod toga ne smiju dati nagovoriti ljudskim obzirima, materijalnim interesima, ili visokim društvenim položajem porodica, kojima učenice pripadaju. Radije neka se sprijatelje s time, da se broj njihovih učenica umanji.

d) Osim toga treba da čč. ss. nastoje uzgajajući svoje učenice da u njima na blagi, ali odlučan način probude i sačuvaju ljubav i smisao za čednost, koja je znak čistoće i sredstvo, da se ona uščuva i ujedno nježni ures ženskoga bića.

Mi ćemo se brinuti, da se ove odredbe Svetoga Oca tačno i u svemu obdržavaju u Rimu i u tu ćemo svrhu postaviti povjerenike, koji će prigodice i bez prethodnog najavljenja posjetiti rečene škole i patronaže, te nas obavijestiti o tomu, da li se tamo još opažaju ovi zli običaji.

Kako bi se u svim institutima, što ih vode redovnice, postiglo jedinstveno nastupanje, podsjećamo, da se ne može nazvati pristojnom ona haljina, koja je na vratu ispod jamice izrezana preko dva prsta, koja ne pokriva ruke barem do preko lakata i koja jedva da seže do ispod koljena. Isto je tako nepristojna haljina sačinjena od prozirnih tkanina, te čarape mesnate boje, kojima se postizava, te izgleda, kao da uopće i nema čarapa.

Mi se pouzdano nadamo, da ćete Vi i sve ličnosti, koje o Vama ovise ili su Vam podložne, brinuti se da se ove odredbe izvrše. Mi očekujemo, da će mlade Rimljanke dati dobar primjer kršćanske čednosti i poslušnosti odredbama namjesnika Kristova na zemlji. U ovom pouzdanju blagosivamo Vas, Vaše saradnice i sve one, koje Vaš institut vode ili posjećuju. U Vikarijatu, 24. septembra 1928. † Basilio, Kard. Vikar.« (Ecclesiastica 1929., VII., 65.).

V. TEME KORIZMENIH PROPOVIJEDI 1929., što ih je Pijo XI. 11. II. 1929. u naročitoj audienciji preporučio korizmenim propo-

vjednicima u Rimu jesu: ozbiljno naglašivanje potrebe čedne kršćanske nošnje, potreba savjesnog ispunjavanja dužnosti, reforma crkvene glazbe u smislu Motu Proprija Pija X. i konstitucije Pija XI., koju donosimo na drugom mjestu. (Ecclesiastica 1929., VIII., 71.).

VI. SVEĆENICI NE MOGU BITI ČLANOVI »ROTARY KLUBA«. Rotary pokret osnovao je čikaški odvjetnik Paul Harris u Chicagu 23. I. 1905. Već je 1910. bilo u Americi 16 R-klubova. Pomalo je RP postao međunarodnim pokretom. God. 1915. bilo je 186, a g. 1920. 758 R-klubova. U Evropi je osnovan prvi klub u Londonu. Prvi konvent izvan Amerike održan je 1921. u Edinburgu. G. 1927. bilo je 2615 R-klubova, a od onda se taj broj znatno povećao i proširio sve do dalekog Istoka. U slavenske je zemlje RP došao preko čehoslovačkih američana. U Čehoslovačkoj imade 17 R-klubova. U ožujku je ove godine osnovan RP u Beogradu i Zagrebu i tako je SHS 47 država, koja sudjeluje u R-pokretu. RP želi »unositi praktičnu etiku u svakodnevni život, u odnos producenta i konzumenta, trgovca i kupca, podvrgavati svoje manje interese tuđem većem interesu, dobrovoljno služiti općim velikim idealima čovječanstva, uvjeriti, da će ljudsko društvo biti najljepše onda, kad svim ljudima bude omogućeno da se služe svim dobrima ove zemlje«.

Međutim Acta Apostolicae Sedis 1929. II. 42. donose slijedeće riješenje u ovoj stvari: »Ab hac Sacra Congregatione Consistoriali non pauci sacrorum Antistites, pro sua pastoralis officii religione, exquisierunt: An Ordinarii permittere possint clericis ut nomen dent Societatibus, hodiernis temporibus constitutis, quibus titulus »Rotary Club, vel ut earundem coetibus saltem intersint. Sacra autem haec Congregatio Constitorialis, re mature perpensa, respondendum censuit: Non expedire. Datum Romae, ex aedibus Sacrae Congregationis Consistorialis, die 4. Februarii 1929. C. Card. Perosi, Secretarius. † Fr. Raphael C., Archiep. Thesalonicen., Adsessor«.

Pitanje, postavljeno Sv. Stolici očito predpostavlja, da svećenik bez dozvole Ordinarijeve ne smije biti članom RK niti prisustvovati njegovim sjednicama, pa pita tamo, smije li Ordinarij dati ovu dozvolu. Sv. Stolica odgovara: »Non expedire«.

Nekoliko dana prije donošenja ovoga dekreta izdali su španjolski metropolite naredbu o Rotarismu i sličnim ustanovama neutralnog značaja, datiranu 23. I. 1929. i potpisanu po Petru, kardinalu Segura y Sanez, nadbiskupu u Toledo, ovlaštenom po svim ostalim metropolitama. Poziva se izrijekom na Can. 684., koji upozoruje vjernike, da se čuvaju tajnih, odsuđenih, buntovnih, sumnjivih društava, kao i onih, koja nastoje, da se istrgnu ispod zakonitog nadzora sa strane crkvene vlasti. O Rotarismu veli ova naredba, koja se čitala u svim španjolskim crkvama za vrijeme svete mise: »Rotarisam znači potpuni laicizam i opći indiferentizam sa svrhom, da se pojedinci i cijelo ljudsko društvo moralizuje, ali tako, da ih se otrgne od katoličke Crkve... Isto tako i Lyceum

(španjolski ženski klub) i Ligas de Bondad (dječje udruženje) potpadaju pod udar spomenutoga kanona. Pod komercijalnim, rekreativnim, pedagoškim, internacionalnim, neutralnim, ali uvijek laicističkim vidom i naglasujući, da se ne obaziru na vjeru i da su indiferentni, proglasuju ova udruženja moral bez religije, da dostignu opći mir, sakrivajući, da otklanjaju pravi moral i pravu religiju, koje hoće nadoknaditi nekom religijom i moralom, koji nisu Isusa Krista. Religijska neutralnost, za kojom idu ova udruženja, jest ona, koju su rimski pape, a osobito Leon XIII. u svojoj enciklici Humanum genus, ne jedamput osudili. (Ecclesiastica 1929., X., 98/9.).

VII. KATOLIČKA AKCIJA U ITALIJI I IZBORI. Savez katoličkih muževa Italije dao je za talijanske izbore, koje se vrše 24. ožujka o. g. ovaj naputak svojim članovima: »Dne 24. ožujka održat će se opći izbori po novom sustavu jedne liste za parlamenat, koji će imati među svojim prvim poslovima da ratifikuje izmirenje između Sv. Stolice i kraljevine Italije. Činjenica, da Katolička Akcija i njezine organizacije nisu sadržane u act. 51. dekreta, gdje se navode udruženja, koja odobravaju novi izborni zakon i koja su pozvana da označe svoje kandidate, mogla bi biti povodom dvoumici, kao da je naša organizacija u ovoj stvari desinteresirana. Premda organizacije Katoličke Akcije ne sudjeluju u političkim izbornim borbama i osobito u nimalo simpatičnim borbama oko kandidatura, to se ipak ne smiju članovi katoličkih organizacija ni prigodom izbora desinteresirati gledom na javni život. Kao građani — tako je pisao Sv. Otac litavskim biskupima — slobodni su da vrše svoje građansko pravo glasa, a da u to ne zađe sama Katolička Akcija. Katolici bi se ogriješili o jednu tešku dužnost, kad se ne bi, prema svojim silama, zanimali za politička pitanja grada, provincije i države: to više, kao što kaže Leon XIII. u enciklici Immortale Dei, jer katolike njihova vjera i njezine zapovijedi vežu na časno i tačno upravljanje. Kad bi katolici ostali bez djelatnosti, tada bi vodstvo poslova lako preuzeli oni, kojih nazori ne opravdavaju velikih i spasonosnih nada. Ove upute ostaju nepromijenjene i pokazuju jasno put i dužnost, koju treba izvršiti u višem interesu vjere i domovine. Narodi imadu onakve ustanove, kakve su zaslužili; apatija jest i ostat će uvijek sama svoja žrtva. Ustnove će biti u toliko dobre, u koliko dobri nastoje, da ih takvima učine. Dobro na socijalnom polju nastaje upravo na taj način, a katolici treba da prvi ispune svoju dužnost i na ovom polju« (Ecclesiastica 1929, XII, 122.).

Ovom prigodom treba skrenuti pažnju na činjenicu, da su ovo prvi izbori, otkako je Sveta Stolica priznala kraljevinu Italiju i njezin glavni grad Rim. Sve dosad držali su se izbori u prilikama, kad je Sveta Stolica i u ovom temeljno-pravnom pitanju bila na posve drugom stanovištu, pa i onda, kad je ublažen ili ukinut »non expedit« gledom na aktivno i pasivno pravo katolika u Italiji. Sada, dakako, »non expedit« nema nikakva smisla i ova izjava saveza

katoličkih muževa, kao i slične izjave diecezanskih uprava savezovih i pojedinih biskupa i kardinala u tom smjeru, u koliko su autentične, znače samo uskladenje savjesti s novim stanje stvari, odnosno izraz ovog usklađenja. Nipošto to ne znači ma kakvo skretanje s linije potpune izvanstranačnosti i nadstranačnosti K. A. kao takve, u onom smislu,, kako je to toliko puta naglasio Sv. Otac i sama Katolička Akcija u Italiji.

K tomu pridolazi i okolnost, da ovi parlamentarni izbori u Italiji i nisu izbori u onom smislu, kako se ta riječ shvaćala dosad u demokratskim državama. Fašizam je uveo novi državni sistem, pa, prema tomu, i novi izborni sustav. Pravo za pravo danas i ne postoje u Italiji nikakve stranke, pa ni sam fašizam nije i ne će da bude stranka, nego država, ili, bolje reći, novi državni sistem. Ovi izbori imadu, dakle, za katolike i tu stranu, da svojim sudjelovanjem katolici sa svoje strane priznaju novo uređenu fašističku kraljevinu Italiju i pokoravaju se u građanskim stvarima njezinim zakonitim vlastima. To je nešto slično, kao kad je svojedobno Sveta Stolica preporučila francuskim katolicima, da se snađu i prilagode republikanskom državnom sistemu i pokore republikanskim zakonitim vlastima. Francuski katolici toga nisu bili učinili, na štetu svoju i na veliku štetu vjere i Crkve u Francuskoj, jer je republika, posve prirodno, gledala u monarhističkom kleru, koji nije htio priznati republike, pogibelj za državu. Ovo je krivo nedaćama francuskih katolika, a nipošto neka njihova depolitizacija: francuski katolici nisu bili, kao ni kler, osobito visoki, depolitizirani, nego, nažalost, i te kako politizirani, i to u monarhističkom smjeru. Posljedice se još i danas opažaju u borbi Action Francaise protiv Pape... i protiv zakonitih republikanskih vlasti. Zar da sada, kada se uz aplaus čitavoga svijeta, uz doprinos velikih žrtava, Sveta Stolica izmirila s kraljevinom Italijom, priznala je i sklopila s njom mirovne ugovore, zar da se sada uzima za zlo talijanskim katolicima, što se prilagođuju novom državnom uređenju i ne apstiniraju se od izbora, kod kojih, uostalom, i ne sudjeluju stranke, jer ih i nema? Ili da zamjerimo savezu katoličkih muževa, što muževno i jasno upozoruje svoje članove na njihove dužnosti ovom prilikom? Zar to znači ma jedan korak samo uzmaći od poznate linije, što ju je zacrtao Pijo XI. baš Katoličkoj Akciji u Italiji? Nije li to, nasuprot, praktična primjena direktiva Leona XIII.: »Nulla per se reprehenditur ex variis reipublicae formis, ut quae nihil habent, quod doctrinae catholicae repugnet, eaedemque possunt, si sapienter adhibenantur, et iuste in optimo statu tueri civitatem...«? (Immortale Dei, D. 1871.).

Prekokupski posjedi zagrebačke biskupije.

Priopćio **dr. L. Ivančan.**

(Nastavak.)

Godine 1481. 1. siječnja je zagrebački Kaptol svoju tvrđavu Gradec dao na tri godine u zakup (tanquam comitibus et castellanis suis) Đuri gubernatoru topličke opatije i kanoniku Fabianu de Zinče, pod slijedećim uvjetima: da nakon svršenoga trogodišta te tvrđave sa pripadnostima bezuvjetno Kaptolu predadu, ako li obojica nebi mogli tamo rezidirati, tada moraju namjestiti vicekastelane, koji će tvrđave točno i vjerno uzdržavati pak zakupnici imadu Kaptolu prisegu vjernosti položiti, izdati pismeno, pečatima providjeno svjedočanstvo, da će nakon tri godine zakupnici ili njihovi vicekastelani tvrđave Kaptolu predati. Ako kojega od zakupnika stigne smrt ili koja druga nevolja, uslijed koje bi eventuano stradalo uzdržavanje tvrđava, tada imadu to odmah podkastelani Kaptolu javiti. Inventare i vinograde imadu predati kako su primljeni, sv. misu za Martina dati o svom trošku služiti. Glede uzdržavanja zgrada i graba imadu biti marljivi, a Kaptol dati će im u tu svrhu u pomoć svoje podanike iz Siska. (Zitecz.) Osim toga imadu gospoda zakupnici svojim novcem nabaviti 6 topova, (Balista vulgo Tirovec) te nakon izminuća ugovora u kojoj od gori spomenutih tvrđava, ostaviti topove Kaptolu. U dalnjim uvjetima se veli, da se ne imadu upuštati u plaćanje taksa i izvanredne kraljevske terete, osim u koliko im to Kaptol dozvolio bude. Sa podanicima Gradečkih tvrđava imadu blago postupati, kanonike ma i u privatnim poslovima dolazili imadu dostojno i časno primati, a ne će priječiti, da se podanici svojim potrebama na Kaptol obraćaju. (Marč. Reg. Ruk. 186.)

Nakon minuloga zakupnoga vremena namještao je Kaptol u tvrđavama Gradec i Petrinja svoje upravitelje. U prvoj trećini XVI. stoljeća bio je prefekt Petrinje i Gradca kanonik Petar de Petrinia, godine 1525. preuzeo je inventare obijuh tvrđava Benedikt de Klokoč a godine 1535. su kanonici Bartol iz Klokoča i Marko Marulić iz Knina, došli u Petrinju, te na dan sv. Mateja i sljedeće dane dali kopati zdenac i temelje za tvrđavu dolnji Gradec, koj posao bje svršen 31. listopada. (Act. Cap. ant. f. 82. nr. I.) Osim toga imade još mnogo podataka u kaptolskom Arkivu o nastojanju zagrebačkoga Kaptola, da se oni krajevi spase od najezde Turaka, ali napokon moradoše kanonici ipak uzmaknuti, pak su tek osnutkom sisačke tvrđave mogli se oprijeti turskoj premoći. Borbe Hrvata sa Turcima u krajevima oko tvrđave Gradec, Petrinje, Hrastovice, zatim podgnuće nove tvrđave na mjestu gdje danas stoji nova Petrinja, što no ju je sagradio Hasan paša, opisuje opširno Dr. Rudolf

Horvat u knjizi: Borba Hrvata s Turcima za Petrinju. (Petrinja 1903.) Georgius spominje se kao živ posljednji put g. 1498. pak je skoro zatim umro, jer se u inventaru riznice g. 1502. veli: da je ostavio crkvi: ornatum rubeum, optimum, cum cruce gemmata, per condam dominum Georgium suffraganeum de Thopolczka legatum, simul cum attinenciis (Tkalčić Monn. Civ. Zagr. XI. 183).

Do sada nisam mogao pronaći podatke o tome, tko je iza Đure bio komendatorom opatije Topusko, nu ne ima dvojbe, da će se u buduće, kada se budu točno pretražili do sada još manje poznati arkivi, o tome pronaći podatci.

Početkom XVI. stoljeća bio je komendator opatije Topusko Andrija, kojemu se katkada dodaje prezime Tuškanić, (Thwskanych) koji je bio rodom Klišanin, nu obično mu se je dodavalo krstnomu imenu Andreas »Tininiensis«, a to stoga, jer je bio kninski kanonik i lektor kninskoga Kaptola. Njegovo prezime, koje se rijetko kada piše, spominje se u njekom savremenom spisu. (Nadb. Arkiv: Jurid. str. 31. god. 1524. Nr. cur. 174. 3.). Obstoji savremeni spis, u kom se veli: »quondam Domini Andreae de Clisio« (Bunitai, Mon. Eccl. 372.). Već je prije spomenuto, da je Andrija bio kanonik i lektor kninskoga Kaptola, nu kako su Turci u to doba provaljivali već i u okolicu Knina, to se je Kninski biskup zajedno sa Kaptolom sklonio u sjevernije krajeve, pak je uslijed toga Andrija dospio u zagrebački Kaptol, pošto su kninski kanonici ostali bez prihoda isto tako kao i biskup, za kojega onodobni podatci vele, da mu je sav godišnji prihod iznosio oko 100 forinti. Godine 1513. bio je zagrebački kanonik i kninski lektor Andrija izaslanik zagr. Kaptola u njekom pravnom poslu. (Locus credib. O .134. u zagr. kapt. arkivu). Poslije gornje godine nisam našao spomena o Andriji u Arkivu zagrebačkoga Kaptola. Istom god. 1527. 1. siječnja se opet spominje Andrija, ali tada kao kninski biskup i komendator opatije Topusko. Kako je sveobće poznato, bio je gornjega dana izbor Hrvatskoga kralja, iza smrti kralja Ljudevita u Mohačkoj bitci. Na Cetinu, gdje je izbor obavljen izdana je izborna povelja, na kojoj se uz druge izbornike spominje i Andrija i to na prvom mjestu ovim riječima: »Nos Andreas Dei et Apostolice Sedis gratia Episcopus Tiniensis et Abbas Toplicensis etc. Na izpravi je pričvršćen uzicom od pergamene uz ostale pečate, i pečat Andrije, biskupa kninskoga i opata topuskoga. Na ovalnom pečatu, kako ga obično rabe u srednjem vijeku crkveni dostojanstvenici, nalazi se naokolo napis »Sig. Andreas (Tuska) nuicz. abbas. de Thopoczka«. Unutar toga napisa sjedi na prijestolju gotskoga sloga blažena djevica Marija s malim Isusom. Do nogu joj stoji štiti s grbom: između dva orlova krila lavlja glava, nad njom zvijezda, a pod njom liljan. (Klaić, Povj. Hrv. V. 57.). Grb u pečatu, koji je bez dvojbe bio grb Andrije, je istovjetan sa grbom obitelji Mislenovich de Kanicsacz et Uzdolya. Marko Mišljenović bio je oko godine 1500. u službi kralja Ljudevita II. a poslije kapetan

Budima. Godine 1512. bio je ban, a supruga mu je bila kći hrvatskoga bana Blaža Magjara imenom Benigna Magjar, udova iza Pavla Kninskoga. Grobni spomenik Marka Horvata Mišljenovića, na kom je njegov grb, nalazi se u peštanskom muzeju., Bojničić, Der Aadel Croatiens, pag. 123.) Po grbu sudeći, mogao bi Andrija biti u rodu sa Mišljenovićima, pak mu je možda i ta rodbinska sveza pomogla, da poluči biskupsku čast i postane komendatorom opatije Topusko, te je i prigodom izbora kralja Ferdinanda tako odlučnu riječ imao.

Interesantno je, da je i u zagrebačkom Kaptolu bio kanonik Vinko Mišljenović, rodak zagrebačkoga biskupa Gašpara Stankovačkoga. Mišljenović postao je kanonikom iza smrti Martina Zempčina, koji je umro godine 1590. (Kovačević, ark. jugosl. akad. II. d. 216.). Rodak mu biskup Stankovački podijelio mu je na smrtnoj se postelji nalazeći svoju glogovničku prepozituru, a to je imenovanje potrdio u ime kralja njegov namjestnik Stjepan Feyerköy, (Ark. jug. akad. Bolonjska kronika str. 49.) pak kad su njeki zavidnici to podjeljenje ništetnim smatrali, izhodio je Skoblić kustos zagr. Kaptola, kod kralja, da je to imenovanje potvrđeno (l. c. 52.).

Andriju je bezuvjetno još kralj Ljudevit II. imenovao kninskim biskupom i opatom opatije Topusko, jer se on god. 1527. 1. siječnja takovim naziva. Gleđe imenovanja kninskim biskupom biti će točan navod Eubela, koji navodi, da je Andrija imenovan kninskim biskupom godine 1525. jer veli: »Adreas, quem Clemens VII. jubet recipere munus consecrationis 1525. Junii 20. (Eubel, Hier. cath. 333.). Farlati spominje o Andriji posve krive podatke kad veli: »Andreas Ep. Tininiensis XXXVI. Hic non aliunde nobis innotuit, nisi ex Martino Szentivanio, qui eius initia episcopalia refert ad annum 1539. et ex tabulis consistorialibus, in quibus Andreae vita functo subrogatus est anno 1550. Matthias Saberdini Presbyter Zagrabiensis dioecesis. (Illyr. sacr. IV. 298.). Ova tvrdnja, koja se osniva na navodu povjestničara Sentivanja i na konsistorijalnim tabulama, je skroz pogriješna. Prema gornjem podatku Eubela, koji je bezuvjetno autentičan, jer je on svoje podatke sabirao u vatikanskom arkivu, posvećen je Andrija kninskim bskupom god. 1525. a stalno je takoder, da je Andrija umro godine 1534. jer kralj Ferdinand podijeljuje 26. XI. iste godne kninsku biskupiju po Šimunu Erdödu skinutomu zagrebačkom kanoniku Petru Ripaču, u tom se kraljevom pismu veli: »per mortem et decessum Rendi domini Andree de Clisio eiusdem Episcopatus ultimi veri, legitimi et immediati possessoris, de iure et de facto vacanti. (Bunitai, Mon. eccl. II. 372.). Zašto nije sv. Stolica potvrdila imenovanje Petra Ripača kninskim biskupom, ne mogu ustanoviti, možda je to stoga bilo, što su u to doba Turci na one krajeve sve većom snagom navaljivali, a napokon i Knin zauzeli, a tada je sv. Stolica povjerila duhovnu pastvu u onim stranama Franjevcima.

Moguće je pako i to, da sv. Stolica nije hotjela potvrditi po kralju Ferdinandu predloženoga Ripača kninskim biskupom, dok se nije svršio rat izmedu Ferdinanda i Zapolje radi ugarskoga prestolja. Prema spisima, koji se nalaze u kaptolskom Arkivu, stalno je, da je Petar Ripač i poslije kraljevoga imenovanja kninskim biskupom bio zagrebački kanonik. Kralj je 2. VII. 1539. pisao svomu kapetanu kraljevine Hrvatske Nikoli Jurišiću, da oduzme Kegleviću tvrđu Cazin, te ju predade kninskomu biskupu Petru Ripaču, komu ju je darovao »iam olim propter eius virtutem, ac fidelia servicia«. (Laszovsky, Mon. Habs. II. 439.). O Ripaču je poslednji put spomen u kaptolskim spisima godine 1540. kada se veli, »Tlaka di. Rypach vacat, quam do. Vrnoczy optavit. (Act. Cap. ant. f. 104. nr. 3.). Ne mogu ustanoviti, dali je Ripačeva Tlaka bila vakantna uslijed njegove resignacije ili smrti. Nije vjerojatno, da je rezignirao zagrebački kanonikat, jer je Kninska biskupija u ono doba nosila godišnje tek 100 forinti, koju je svotu uživao kninski biskup od posjeda koji je bio izvan teritorija po Turcima osvojenoga. (Farl. Illyr. sacr. IV. 298.). Moguće je, da je Ripač živio do godine 1550. pak ma da ga sv. Stolica nije potvrdila, nije kralj Ferdinand drugoga biskupom hotio predložiti. Godine 1550. potvrdila je sv. Stolica zagrebačkoga kanonika Matiju Zabrdina kninskim biskupom, a kada je ovaj god. 1554. postao varadinskim biskupom, tada bje imenovan i po sv. Stolici potvrđen kninskim biskupom zagr. kanonik Pavao de Huthina, u konsistorijalnim tabulama pogriješno upisano »de Churina«. (l. c. 298.).

Sa komendom opatije Topusko bila je skopčana dužnost štititi one krajeve od turskih provala, koje su sve češće bivale, pak i onda kada je sa turskim carem sklopljeno primirje, jer su turske rulje pomagane balkanskim martolozima i za vremena primirja provaljivali u Hrvatske krajeve, da robe i pale. Da je ta dužnost obstojala za komendatora opatije Topusko, vidi se iz sljedećega izvješća kralju Ferdinandu: »*Quantum ad personam Domini episcopi Tininiensis paratus est inservire regie maiestati, sed si non dabuntur nunc pecunie, nullo pacto poterit in futurum tandem intertenere suos familiares, quos tamen iam suis impensis per biennium aluit.* (Na *tom je spisu na strani pripisano* »Nihil« Laszow. Mon. Habs. I. 126.). Godine 1528. molio je Andrija kralja Ferdinanda, da mu podijeli zagrebačku biskupiju, jer je bio uvjeren, da će kralj skinuti sa biskupske časti zagr. biskupa Šimuna, koj je bio pristaša *pretendenta Zapolje, koj je* pače vojevao proti Ferdinandovim sljedbenicima. U tom pismu ističe svoje zasluge za kralja Ferdinanda, pak spominje kako uzdržava o svom trošku 160 konjanika, te kraljevi kapetani i ljubljanski biskup mogu posvjedočiti da je vazda bio spreman pomoći gdje je potrebno bilo (1. c. pag. 131.). Pošto su međutim godine 1530. pretendenti utanačili primirje, pak je naročito ustanovljeno, da se prijašnji pristaše obijuh stranaka ne

smiju progoniti, a poslije je biskup Šimun priznao kralja Ferdinanda, to Andrija nije uspio sa svojom molbom.

Godine 1531. kada je umro ban Ivan Karlović pisao je 27. VIII. kralj stališem i redovima, da je povjerio vođenje banskih poslova kninskomu biskupu Andriji, te je time uveo novu čast banskoga namjesnika, koja služba nije bila prema hrvatskom ustavu prije poznata, (Klaić, Povj. Hrv. V. 103.) ali koja dokazuje veliko povjerenje, koje je kralj stavljao u Andriju. Kralj nazivlje često Andriju »Consiliarius noster«, što je istovetno sa potonjim naslovom, tajni savjetnik. (Laszov. Mon. Habsb. II. 44., 74. i slijed.).

Poslije smrti Andrije podijelio je kralj Ferdinand bivšu opatiju Topusko, sinu Petra Keglevića Franji, koji se je obvezao postati redovnikom i uzpostaviti samostan. Podjelnica od 29. I. 1534. veli: Per mortem reverendi quondam domini Andree episcopi Tininiensis, de iure et de facto vacantem abbaciam beate Marie virginis de Thopwczka in confinibus Turcarum existentem, Franciscum, filium Petri Keglevyth duximus eligendum, — — — ita tamen, quod idem Franciscus electus seu pater suus gubernator in ecclesia sufficientes fratres pro cultu divino tenere, aliaque onera omnia, que priores abbates ex veteri consuetudine suffere habuerunt, ipsi quoque sufferre debeant et teneantur; etc. (Laszov. Mon. Habsb. II. 187.). Prema tomu autentičnomu navodu ne ima pravo Tkalčić, kada tvrdi, da su iza odlazka Cistercita po drugi put iz topuskoga samostana, iz pada Bosne 1463. topuskom opatijom i njezinim imanjem opet upravljali razni crkveni dostojanstvenici. (Tkalčić, Cister. samostan u Topuskom str. 22.). Nakon podijeljenja opatije Petru Kegleviću odnosno njegovomu sinu, doživio je kralj veliko razočaranje. Petar Keglević nije se brinuo za sjegurnost onih krajeva, a još manje je njegov sin Franjo pomišljao na to da postane redovnikom te uzpostavi u Topuskom samostan. Prvi je nastojao samo obogatiti se, a sin mu vodio je lahkouman, nasilan i griješan život. Nebrojeni onodobni spisi dokazuju njegov neobuzdani duh, pak je bio i istomu kralju neposlušan. Marčelević imade u svojim Regestima izvadak iz njeke tužbe proti Franji Kegleviću u kojoj se veli: »Anno 1556. Franciscus Keglevich, feria 2. post S. Mathaei — — — quandam Virginem Jagiczam nomine filiam jobagionis de Zokoll in campo prope Zokoll fruges Patris sui metentem rapi curaverit, et reluctantem in pollice manus sinistrae vulneraverit, et nisi ad Clamorem accurrissent homines, eam oppressissent, quos etiam accurentes vulnerarunt, evocatus est in Residentia Sua Zrachicze. (Marč. Reg. Ruk. 341.). Nije poznato, da li je Franjo radi svoje lahkoumnosti lišen beneficija, ili je umro. (Kercs. Hist. Eccl. Zagr. I. 235. Farlati, Illyr. sacr. V. 539.). Napokon je kralj podijelio godine 1588. naslov i cistercitske posjede samostana Topusko za vječna vremena zagrebačkim biskupima, valjda stoga, da ih odšteti za razne gubitke, koje su pretrpili uslijed provale Turaka u krajevima

kod Čazme, Dubrave i t. d. Ovu je uniju beneficija potvrdio papa Pavao IV., te se od toga vremena zagrebački biskupi pišu opatima blažene djevice Marije de Topuska pak su i organizirali obranu onih krajeva proti provali Turaka. Unatoč mnogih tvrđava, koje su u onim krajevima zagrebački biskupi i Kaptol ponajvećma vlastitim troškovima uzdržavali, napokon je skoro sva bivša gorska županija spala pod tursku vlast, dok nije godine 1596. kod Petrinje turska premoć svladana, te oni krajevi spašeni kršćanstvu.

Kako je već na početku ove razpravice rečeno, od vremena ustrojenja banskih pukovnija u polovini XVIII. stoljeća nisu vojničke vlasti mirovale, dok nije državi napokon uspjelo iztisnuti crkvene vlasteline iz onih krajeva, što se je dogodilo početkom XIX. stoljeća. U nadbikupskom Arkivu obstoji spis pod naslovom: »Donatio Cambialis Francisci II. et Eppi. Verhovacz intuitu Dominiorum Transcolapianorum, utpote Thopusko cum possessionibus« — — — etc. u nastavku se spominje oko 60 sela, koj posjed je procijenjen na 782.266 forinti, a u zamjenu primila je biskupska menza u torontalskoj i temešvarskoj županiji posjed Bilet, Gertyanos i t. d. u izmjeni od po prilci 6000 jutara procijenjen na 418.774 forinti, dočim je vrijednost zemljišta biskupskih feudalista procijenjena na 363.492 for. Taj je spis izdan u Beču 29. VII. 1800. Glede prioratskoga i kaptolskoga prekokupskoga posjeda posredovao je kod zamjene, zagrebački kanonik i kustos Antun Mandić, koj je u to doba bio savjetnikom namjestničkoga vijeća u Budimu Njegovim posredovanjem došlo je do zamjene prioratskoga posjeda Gore, te prekopupskih posjeda Kaptola, naročito Gradca, Petrinje, Vinodola i t. d. za Sarču, Modoš, Ištvanfeld i t. d. Slika prepozita Mandića, potonjega đakovačkoga biskupa imade nacrt Modoša i kanoničku zvijezdu, koju je Kaptol kao priznanje dobio od kralja godine 1802. za uspjelu nagodbu, posredovanjem tadanjega savjetnika namjestničkoga vijeća Mandića. (Matković, Recensio, 150.). Za svoje prekokupske posjede, dobio je Kaptol u torontalskoj i temešvarskoj županiji oko 10.000 jutara, nu jerbo je taj posjed uslijed procjene više vrijedio od prekokupskih, morao je Kaptol nadoplatiti 10.982 for. a kaptolski feudalisti dobili su južno od kaptolskoga posjeda zemljište, te osnovali selo, koje je prozvano Horvat Boka. Vranski priorat je prigodom te zamjene zastupao tadanji vranski prior i zagrebački prepozit Franjo Popović, te je i priorat na temelju procijene morao nadoplatiti 7454 for. 28 novč.

Kaptol je prvi čas svoj posjed Modoš sa pripadnostima, dao u zakup Josipu Keresturyu za godišnju najamninu 7306 forinti, (Act. Cap. saec. XVIII. fasc. 103. nr. 41.) dao sagraditi u Modošu i Ištvanfeldu župne crkve i stanove te škole, dotirao župnike i učitelje, a isto je učinjeno na biskupskima i prioratskim posjedima, poslije pako je sam obrađivao zemljišta i njeko je vrijeme imao i svoj posebni brod, na kojem je do Siska pšenicu dao dovažati. U posljednje je doba zemljišta u zakup davao ondješnjim stanovnicima.

Početkom XX. stoljeća počela je u Mađarskoj silna agitacija u novinstvu, potaknuta većinom prigodom saborskih izbora proti zagrebačkom biskupu i Kaptolu, koji su krivi, da se Mađari izseljuju u Ameriku, jer da u domovini ne imadu zemljišta za obrađivanje, a novinari i saborski kandidati nisu hotjeli vidjeti mađarske posjednike latifundija, već su samo na hrvatsko svećenstvo navaljivali, ne znajući više, da su te posjede dobili od države u zamjenu za njekadanje svoje posjede u Hrvatskoj. Napokon je god. 1907. mađarsko ministarstvo zaprijetilo uslijed te novinarske harange i kortešacije saborskih zastupnika, da će te posjede država izvlastiti, ne bude li ih Kaptol dobrovoljno prodao i među narod parcelirao. Tada Kaptolu nije preostalo drugo, te je morao prodati Modoš i Sarču, a skoro zatim prodala je i nadbiskupska mensa svoj banatski posjed Bilet. Prioratski posjed prodan je u cijelosti jednomu kupcu, dočim su kaptolski posjedi Modoš, Ištanfeld i Kaptalonfalva parcelarno razprodani ondješnjim stanovnicima, te je od te prodaje Kaptolu preostalo, nakon položenja glavnice za dotaciju župnika i odkupa kolatorskih obveza, te nakon sagrađene nove lijepe gotske crkve u Modošu svota od po prilici 10 miljuna kruna. Računi o toj prodaji nalaze se u kaptolskom Arkivu. Dakako, da je najveći dio prioratskih i kaptolskih glavnica propao stranom radi bezvrijednosti austrougarskih državnih papira, stranom radi ratnoga zajma, u koji je Kaptol veliki dio svojih glavnica uložio.

Antun Jos. Cerovac i njegove propovijedi.

Don Krsto Stošić.

Iz ostavštine pok. kanonika Vicka Skarpe, negda i kapitularnog vikara u Šibeniku, primio sam dva tvrdo uvezana sveska, koja sadrže rukopisne propovijedi Antuna Josipa Cerovca, kanonika iz Senja. Nijesam mogao doznati, kako su svesci došli do Skarpe, ali sam uvjeren, da ih je baštinio od svog strica Vicka, koji je bio dominikanac a kasnije mitronosni opat u Skradinu.

Mislim, da je vrijedno osvrnuti se na ličnost A. J. Cerovca i njegove propovijedi. »Službeni Vijesnik« senjske biskupije donio je važne i interesantne biografije svojih zaslužnih svećenika koji su živjeli prošlih sto godina, ali nema ni jednoga iz 18. vijeka, kad je živio A. J. Cerovac. Ne spominje ga nigdje ni Poviest grada Senja Mile Magdića, kao ni Povĕst Biskupijah Senjske i Modruške ili Krbavske od Manoila Sladovića (Trst 1856.). Ali vlč. Vladimir Usmiani našao mi je u arhivu senj. biskupije kratku biografiju Cerovca u »Vizitaciji stolne crkve i stolnog kaptola u Senju po biskupu Jurju Volgangu Čoliću g. 1746.« Složio ju je isti Antun,

od 32 leta, nyih cesarove i kralyeve svitlosti u polyu kapitana, velikoga vicekapitana sve ove kapitanie segnske i kralyevskoga grada komandanta. Od svoga otca g.na kapitana i komandanta brinyskoga poçetak nauka izuçil je, zatim bil ye poslan u universitat oliti općinu od arcidukalskoga grada Graza za veche nauke uçiti, a buduchi prinesal se u ovi kraj, rodnu domovinu svoyu, hoti osobitim trudom svoyim nastojati za veche nauke zakonov tulik gradjanskih kuliko kanoniskih pod skerbljom otca svojega. Visoko plemenito serce njegovo ni hotilo med miri domovine svoje zaperto ostati, hoti vojniçku sluxbu najpervu izkazati nasem cesaru Karlu VI...« i t. d.

Cerovčev je jezik onakav kakav se i danas u Senju govori. To je čakavština pomiješana s ikavštinom i ekavštinom, u kojoj ima i talijanskih riječi, a madžarskih vrlo rijetko. Na pr. punot, pasati, intrada, pianeta, škuro, persona, pelegrini, orsag. Pravopis nije dosljedan. Često su riječi spojene.

Na koncu ću spomenuti, da se nalazi u II. svesku nepotpuna censura bez datuma i potpisa a glasi: »Cum libellum Slavonico conscriptum idiomate a quodam ordinis sancti Pauli primi eremitae provintiae Istro-Vinodolensis sacerdote Theologo compilatum, cui titulus Nauk kerschianski, orthodoxae notrae fidei cipita necessitate medii ac pracepti scitu necessaria...«

Nesuglasje o autentičnosti Iv. 4., 5. 7.

U. Talija.

1. — Prije tridentinskog sabora ne će se naći, da je koji katolički teolog bacio ikakovu sumnju na autentičnost ovih Ivanovih riječi. Poslije sabora, možemo kazati, da su svi katolički teolozi jednoglasno branili autentičnost protiv Socina, koji je prvi istupio da je pobija. Ta solidarnost katoličkih teologa trajala je sve do u zadnje naše doba, i ako nije bila u mišljenju, kakovu bi notu zaslužio onaj, koji bi pokušao da porekne tu autentičnost. U zadnje doba imade katoličkih teologa, koji se odalečuju od sveopćeg nekadašnjeg mišljenja.[1] Postavljaju na jednu zdjelicu tezulju razloge za, na drugu razloge protiv autentičnosti i čini im se, da ova zadnja priteže, naročito momenti historijsko-kritični. Drugi su kušali da je utvrde ne toliko kritičnim razlozima, već dogmatičnim.[2] Tako uporno urgiraju autentičnost, da su se usudili kazati, da se »comma Joanneum« salva fide respui aut in dubium vocari non posse. Glavni je upor njihovu mišljenju bio tridentinski sabor. On u ovomu pitanju

[1] Cfr. Cornely: Hist. et Critica Introductio in libros sacros, vol. 3. par. 22. n. 231.

[2] Cfr. Kleutgen: Die Theol. d. Vorz., n. 852. — Franzelin: De Deo trino. Perrone. Praelec. theol., v. 3. n. 64.

ovako definuje: »Si quis libros integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur pro sacris et canonicis non susceperit... A. S.« — Ti teolozi umuju ovako: Comma Joanneum se mora jamačno smatrati pars sv. Pisma, jer se onim riječima izjavljuje fundamentalna dogma sv. Trojice (unitas essentiae, trinitas personarum); a tridentinski sabor definuje, da je latinska Vulgata autentična cum omnibus partibus, dakle i za »comma« Joanneum, jer se u latinskoj Vulgati čita taj »Comma«. Dakle je Comma autentičan, i ne smije se autentičnost salva fide poreći. — Ovakova argumentacija mogla je i zavesti one, koji nijesu dublje proučili Decretum de canonicis scripturis (sesija IV. trid.). Ovdje se nabrajaju poimence sve knjige staroga i novoga zavjeta, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Pak se ovako zaglavljuje: »Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus...« Ove se riječi »cum omnibus suis partibus« odnose na one dijelove sv. knjiga, kojim su protestanti poricali inspiraciju, a to su bile deuterokanonične knjige i neki dijelovi drugih kanoničnih knjiga, kao na pr. neki dijelovi u Danijelu, historia de sudore sanguineo kod sv. Luke; de muliere adultera kod sv. Ivana, i t. d. Ali tu ne spada comma Joanneum, jer ga protestanti nijesu ubrajali među deuterokanonske dijelove sv. Pisma. Imade i sada po koji teolog,[3] koji kuša, da izbjegne ovome razlogu pozivljujući se na deklaraciju tridentinskog sabora, kojom se latinska Vulgata proglasuje autentičnom. Tridentinski sabor govori: »statuit ac declarat ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est... pro authentica habeatur. (Con. Trid. Ses. IV.). Ako je — vele ti teolozi — latinska Vulgata autentična, valja da bude autentičan »Comma Joanneum«, koji se u Vulgati nalazi. Ali ne pomaže ni ovo ništa, da se utvrdi autentičnost »Commatis«. Koncil ne proglasuje autentičnost Vulgate sa »commom« već proglasuje vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in Ecclesia probata est. Valjalo bi prije svega dokazati, da je »vetus vulgata editio« imala »comma«, što se do sada nije dokazalo; što više, dalo bi se dokazati obrnuto: to jest da je nije imala, već da samo latinski kodeksi kojim se ima tražiti začetak i izvor u Španjolskoj. Takovi kodeksi imadu taj »comma«, dok u svim drugim fali.

---

[3] Katschthaler: Theol. Dog. L. I., Ratisbonae 1877., str. 142. piše: »hujus loci genuinitatem a Colmeto, Perrone, Wisseman et aliis sat defensam pluribus ostendere nostrum non esse censemus. Pro nobis catholicis sufficit scire locum quendam inveniri in Vulgata editiore latina, quae a Conc. Tridentino autentica declarata est cum omnibus suis partibus, atqui hic textus hic legitur.« — Eger: Enchir. theol. dogm. Brixiae 1911. str. 123. piše, obziruć se na riječi Con. Trid. »prout in Ecclesia cathol. legi consueverunt« habetur (comma Joanneum) in veteri Vulgata latina, atque in Ecclesia catholica legi consuevit.«

2. — Za autentičnost »Commatis« neki teolozi upiru u Decretum S. Officii. Bio je postavljen upit: Utrum tuto negari aut saltem in dubium vocari possit esse authenticum textum. S. Joannis in epis. I. c. 5. o 7, qui sic se habet: »Quoniam tres sunt qui testimonium dant in coelo Pater, Verbum et Spiritus Sanctus,. et hi tres unum sunt? — Na ovaj upit bilo je odgovoreno: Omnibus dilligentissimo examine perpensis, praehabitoque DD. consultorum voto iidem Eminen. Cardinales responsum mandarunt; Negative Feria vero VI. die 15. januarii 1897. in solita audientia R. P. D. Assessori S. Ing. impertita, facta de supradictis accurata relatione S. S. D. N. Leoni Papae XIII. Sanctitas sua resolutionem Eminen. Cardinalium Patrum approbavit et confirmavit. J. Can. Mancini S. R. et U. I. not. — Neki misle, da je ovim odgovorom za uvijek riješeno pitanje o autentičnosti Ivanove »commatis«.[4]

3. — Ipak pitanje i poslije dekreta S. Officii o autentičnosti ostaje otvoreno. Bio je zapitan kardinal Vaughan, i ovako je odgovorio: »Saznao sam iz izvora vjerodostojna (excellent source) da dekret S. Oficija o trima svjedočanstvima, o kojim me pitaš, nije namjeravao, da se dokonča diskusija o autentičnosti ovoga teksta: područje biblijske kritike ne biva ovim dekretom tangirano.[5] — Ali se pita, kako se može kazati da odgovor S. Officii ne tangira područje biblijske kritike o ovomu pitanju, ako je S. Officium odgovorio, da »tuto negari authentiam nequit«? Ovim — rekao bih — da zabranjuje svako dalje raspravljanje. Da se ovomu odgovoru uklone neki teolozi, između drugih Pesch, ovako tumači dekret. Kada je S. Officium odgovorio »tuto negari authentiam nequit«, tim je htio kazati, da taj tekst imade dokaznu snagu da je to »beweiskräftiger Tekst«; ali nije S. Officium htio tvrditi, da je taj tekst uistinu autentičan, to jest, da je sv. Ivan auktor poslanice. Pesch na drugom mjestu objašnjuje bolje stvar ovako: »ejus authentia dogmatica neque negari neque in dubium vocari potest. Nam cum jam inde a multis saeculis receptus sit et in Vulgatam et in liturgiam, hic textus non potest continere falsam doctrinam, cum error dogmaticus tali modo recipi non possit ab ecclesia catholica. Itaque hic textus sine dubio praebet firmum argumentum dogmaticum et hoc sensu authenticus est. Ast alia quaestio est, num hoc comma sit genuinum eo sensu, quod ipse san. Joannes haec verba scripserit. De qua re non est una opinio doctorum etiam catholicorum«.

4. — Prema ovomu Pesch-evu raspravljanju, on razlikuje između dogmatske autentičnosti i kritične (biblijske). Comma Ivanova dogmatski je autentična, a to znači da nauk iskazan u onim riječima (u našem slučaju: unitas essentiae et trinitas personarum)

---

[4] Cfr. Egger: Enchir. theol. dogm. p. 122. — P. Michael Hetzenauer: Wesen und Prinzipien der Bibel-Kritik. Innsbruck 1900. p. 187.

[5] Cfr. Revue Biblique 1898. 149., 1913. str. 397. — Tanquerey. Synopis theol. dogmaticae t. II. p. 350. Romae. 1922.

nauk je objavljen i spada na vjerske istine, koje se ne smiju poreći niti o njima sumnjati; i u ovomu smislu S. Officium zove tekst ovaj autentičnim. Ali ga ne zove autentičnim kritično, a to je: S. Officium ne kaže niti misli ustvrditi, da je onaj tekst uistinu sv. Ivana, i da nije tu bio unesen tuđom rukom.[6]

Kada bi se usvojila distinkcija teologa Pescha i njegovo tumačenje odgovora S. Officii, taj bi odgovor bio besmislen. Ne bi bio odgovor na postavljeni upit. Upit je ovaj: »Utrum tuto negari possit esse authenticum textum s. Joannis... Ovdje se traži: da li je onaj tekst napisao sv. Ivan, auktor poslanice, ili je kašnje bio dodat, i da li se to smije tuto negare. Mogao se očekivati odgovor: affimative ili negative, a dobio se negative. Odatle je jasno: tuto nequit negari esse authenticum textum s. Joanis.

Upit nije postavljen bio: utrum veritas textu S. Joannis expressa sit authentica, id est veritas revelata, jer o ovoj istini nije nitko sumnjao. Da je ovako bio postavljen odgovor bi S. Officii odgovarao pitanju »nequit tuto negari veritas espressa textu Joanneo«; u našem slučaju: unitas essentiae et trinitas personarum; premda bi ovakov odgovor u pitanju de unitate essentiae et pluralitate personarum bio posve pogrešan jer se ovdje ne radi o kakovom prijepornom pitanju, već je naše pitanje ujamčen dogmat, a poricanje njegovo, hereza.

Stoga tumačenje Pesch-ovo valja metnuti na stranu, kao pogrešno, jer tu odgovor S. Officii ne odgovara upitu.

5. — Ako dakle tumačenje Pesch-ovo ne udovalja, ako se odgovor S. Officii ne odnosi na autenciju dogmatičnu, već kritičnu (tekstualnu) tada — rekao bih — da je svako daljnje raspravljanje o ovomu pitanju zapečaćeno. Ali opet traži se: zašto kardinal Vaughon tvrdi, da odgovor S. Officii ne tangira područje biblijske kritike? Imade teologa, koji u ovom njima zamršenom pitanju ostaju pri svomu mišljenju, da je pitanje o autenciji Ivanova teksta riješeno,[7] i uporno zauzimlju svoje stanovište protiv drugih, koji inače misle. Ali njihova bojazljivost, odakle potječe i njihova upornost, može biti ublažena deklaracijom Supremae Sacrae Congreg. Sanc. Officii od 2. juna 1927. circa decretum de authentia textus. — Evo deklaracije:

Deklaratio ab eadem Suprema Sacra Congr. inde ab initio privatim data ac postea pluries repetita, quae nunc ipsius auctoritate publici juris fit:

Decretum hoc latum est, ut coerceretur audacia privatorum doctorum jus sibi tribuentium authentiam commatis Joannei aut penitus

---

[6] Učeni teolog govori, da ovaj tekst »praebet firmum argumentum dogmaticum«. Ja ne shvaćam, kako jedan tekst Biblije, koji nije autentičan, to jest, koji nije inspiriran, može pružiti dogmatični argumenat. Dogmatični argumenat pruža nam inspirirani tekst, a ne interpolacija.

[7] Egger: Ench. theol. dogmat., str. 123.

rejiciendi aut ultimo judicio saltem in dubium vocandi. Minime vero impedire voluit quominus scriptores catholici rem plenius instigarent atque argumentis hinc inde accurate perpensis cum ea quam rei gravitas requirit moderatione ac temperantia in sententiam genuinitati contrariam inclinarent, modo profiterentur se paratos esse stare judicio Ecclesiae, cui a Jesu Christo munus demandatum est Sacras litteras non solum interpretandi sed etiam fideliter custodiendi.«

6. — Moglo bi se tražiti, kako se ova deklaracija S. Officii može dovesti u sklad sa dekretom istoga S. Officii od 15. juna 1897., što sam naveo na drugomu mjestu. U ovomu dekretu čisto se govori »authentia tuto negari nequit«, a u declaratio od 2. juna, govori se: »minime impedire voluit quominus scriptores... rem plenius investigarent... et in sententiam genuinitati contrariam inclinarent.«. dakle prama ovoj deklaraciji može se sumnjati i poreći autencija (genuinitas). Ako se može poreći genuinitas, tada to poricanje ne može da bude minus tuta negatio«, kao što se tvrdi u dekretu od 15. januara 1897. Na ovo pitanje odgovaram ovako.

7. — S. Officium nije u protivurječju sa sobom i ako se čini na prvi pogled. I evo zašto. S. Officium u prvomu dekretu govori: tuto negari non potest authentia textus«. U moralnoj teologiji poznate su opiniones od kojih se neke zovu minus tutae, tutiores, tutae, a to znači da manje ili više favent legi, a one koje su minus tutae, da više favent libertati. Ovaj je govor S. Officium svratio na dogme. Mišljenje neko u dogmatici (ne govorim o dogmatima definiranim i ujamčenim) moglo bi biti minus tuta opinio, ako bi bilo povodom, da se porekne koja istina, sa druge strane ujamčena ili iz kojega mišljenja logično bi slijedila negacija ili sumnja o toj istini, a mišljenje opinio tuta ili tutior bila bi, kada iz toga mišljenja ne samo ne proističe ništa, što bi se opiralo kojoj objavljenoj istini, već bi se bolje utvrđivale.

S. Officium kaže: ne može se tuto negare authentia Ivanova teksta, jer kada bi se porekla, to bi moglo biti povodom, da se porekne i istina, koja se tim tekstom iskazuje, a to je: unitas naturae et trinitas personarum in Deo, premda je ova istina drugim dokazima i autentičnim tekstima iskazana. Da se odstrani ova pogibelj, ne smije se na laku ruku in dubium vocare comma Joanneum, jer bi se mogao naći, koji bi argumentirao ovako: kršćanska je nauka, da je Deus unus in essentia et trinus in personis; ali je eto sada dokazano kritično da Comma Joanneum, sa kojom su teolozi dokazivali ovu istinu, nije autentičan, dakle pada i nauk crkve de unitate et trinitate in divinis. Ovu pogibelj htio je S. Officium ukloniti,, stoga je kazao: tuto negari nequit u dekretu od 1897. godine. — Sada u novoj deklaraciji S. Officium govori, da nije mislio prepriječiti trijezno raspravljanje, pa i da tko pristane uz mišljenje protiv autenciji, ali to uvijek dok bude učinjeno moderatione et temperantia, da ne bi trpjela vjera niti auktoritet Crkve, koja je jedina judex u ovomu pitanju. U slučaju, kada bi imala

trpjeti koja objavljena istina ili auktoritet Crkve, što je također objavljena istina, tada je poreći autenciju teksta pogibeljno, kao što je pogibeljno za vjeru kada se uzme sv. Pismo — kao što to neki i čine — te ga tumače, kao svaku drugu profanu knjigu bez obzira na Crkvu, koja je autentični sudac u tomu pitanju.

Ovako protumačen dekret S. Officii u potpunu je skladu sa deklaracijom od 2. juna 1927.

8. — Ovo moje tumačenje ne podudara se sa Pesch-ovim tumačenjem, što sam gore naveo. Prema Pesch-u S. Officium utvrđuje autenciju istine u tekstu sadržane, a ne teksta; u mojemu tumačenju govori se o autenciji teksta. Prema tumačenju Pesch-ovu S. Officium ne odgovara na postavljen upit; u mojemu tumačenju odgovor potpuno odgovara upitu.

Otvoreno ostaje raspravljanje o autentičnosti Ivanova teksta, dok se to raspravljanje bude vodilo ea, quam rei gravitas requirit moderatione ac temperantia; pa se može in sententiam genuinitati contrariam inclinare, dok budemo spremni stare judicio Ecclesiae.

O rezultatima zadnjih kritičnih istraživanja, govorit ću drugom prigodom.

„Vjesnik" staroslavenskog odsjeka.

Staroslovenski Odbor H. B. A. odlučio je, da izda, za sada, jednom godišnje svoj vlastiti »Vjesnik«. Ovaj zaključak je poprimljen i po centralnom odboru H. B. A. Tako će za t. g. 1929. izaći već prvi svezak toga »Vjesnika« negdje u mjesecu svibnju. Upozoravamo naše čitače, posebno članove Akademije na ovu ediciju H. B. A. kao i sve ljubitelje naše staroslovenštine. Ovaj naš »Vjesnik« biti će svoje vrste i po mogućnosti, što dotjeranija jedinica. U tu svrhu Odbor je osigurao saradnju najvrsnijih naših sila i već je dobio u glavnom njihove sastavke. Tu će se naći potpuno znanstveni članci Dr. Ritiga, Dr. Vajsa, Dr. Ivšića, Dr. Fanceva, Dr. Tentora, Dr. Kalaja i drugih. U »Vjesniku« će biti prikazani najnoviji rezultati slavistike u pitanju slovenskog bogoslužja kroz zadnjih 14 godina, doba od kada je izdan zadnji »Vjesnik« bivše Krčke Akademije. Biti će riječ i o transkribiranom Misalu u formi kritike, a saslušati ćemo u istom »Vjesniku« i riječ prof. Dr. Vajsa, koji će nam izložiti uzroke i svoju misao vodilju i u pogledu recenzije i načina same transkripcije. U »Vjesniku« naći ćemo i publiciranje nekih književnih glagolskih odlomaka, a naš g. predsjednik Odsjeka priprema jedno otkriće: utjecaj Strossmayera na slavenofilsku politiku Leona XIII. Odbor nastoji, da bude taj »Vjesnik« na visini znanstvenoj a uz to, da pruži i širim slojevima jedan zaokruženi prikaz sadašnjeg stanja glagolice kao i da pruži čitateljima

štivo, koje ne će biti suhoparno već će se sa ugodnošću čitati. Uvjereni smo, da će naša javnost s veseljem primiti ovu našu prvu ediciju iza fuzije i da će svojim narudžbama dati Odboru oduševljenje za daljnji rad. Kako će biti zastupani pisci i sa našeg Primorja, uvjereni smo, da će nas svojim narudžbama i oni poduprijeti. Narudžbe se šalju H. B. A. Upozoravamo stare članove, da imadu dobaviti ovaj »Vjesnik«. Time, što kupe »Vjesnik« smatrati će se eo ipso, da su uplatili i članarinu za god. 1929.

Upozoravamo, također ljubitelje naše starine, da ovom prigodom pristupe u naš Odsjek. Članarina je dobava našega »Vjesnika«. Neka nas time pomognu za daljnji rad!

Što se tiče uredništva pošaljite sve na tajnika Odsjeka (Samostan sv. Ksaver, Zagreb), koji će sve to predati glavnome uredniku.

Tajnik Odsjeka.



Recenzije.

J. Strzygowski: Starohrvatska Umjetnost. Izdala Matica Hrvatska, Zagreb, 1927. 4°, str. 223.

Već je više decenija i samo ime Strzygowski u naučnom svijetu, koji se bavi proučavanjem povijesti umjetnosti, a i civilizacije uopće, označeno nekom revolucionarnom notom. On naime nastupa sve većom žestinom protiv »humanista«, koji čitavu evropsku umjetnost svađaju na grčko-rimske uzore i utjecaje. On, nasuprot, podvlači utjecaj Istoka, i to ne toliko Bizanta, koliko Armenije, Irana, Indije, Azije uopće. Kod mnogih je naišao na žestoki otpor, koji se danas očituje i u ignoriranju njegovih radova, a tek kod rijetkih na odobravanje. Ovaj ga je njegov životni rad, kako ga on sam zove, doveo do pitanja, kojim je putem Istok djelovao na evropsku umjetnost. U ovoj, za naše prilike izvanredno opremljenoj knjizi, iznosi on svoje mišljenje o tomu, koliko se to odnosi na Hrvate. On otklanja mišljenje, da Slaveni, a naročito Hrvati, kad su se naselili na jugu, nisu donijeli nikakve svoje posebne umjetnosti, pa da su prihvatili umjetnost, koja je tada na istoku ili na zapadu bila običajna. On nasuprot drži, da su Hrvati razorili bazilikalnu starokršćansku umjetnost u krajevima, gdje su se naselili. Oni su, veli, donijeli sa sobom iz svoje sjeverne domovine uspomenu i običaj drvene gradnje, i to brvne, koja je, kad su je u Dalmaciji prenijeli u kamen, dovela do valjkastih svodova i do presvođenja kupolom, znatno prije, nego se inače javlja svod u Evropi. Isto su tako donijeli sa sobom i razvijen način izradbe ukrasa, trotračni sjevernjački vrpčani pletenac, kojemu su bile primiješane pojedine značajne iranske crte. To je, kaže, osebina starohrvatske umjetnosti, kako se razvijala prije splitskih sabora, koji znače početak konca ove umjetnosti, jer je u njima konačno prevladala rimska moć nad narodnim elementom starohrvatskim, i to ne samo nacionalno i vjerski, nego i kulturno i umjetnički. To je evo srž misli, što ih S. iznosi u ovoj knjizi, koja, čini se, nešto proširena, izlazi i u njemačkom jeziku pod natpisom: Die altslavische Kunst, u nakladi dr. Benno Filsera.

Ocjenjujući hrvatsko izdanje valja razlikovati sam rezultat, ove radnje od metode prikazivanja i pojedinih izjava ili ispada. Neosporna je činjenica, da se starohrvatske crkve (IX.—XI. v.) jasno razlikuju od kasnijih: one su malene, građene dosta nevješto, ali počesto presvođene. Ova je činjenica zapravo polazna tačka Strzygowskijevih izvoda. Ja lično

moram priznati, da mi je njegovo tumačenje, u velikim crtama, nekako bliže nego Karamanovo, da je osebujnim oblicima starohrvatskih crkvica glavni razlog nedostatak uticaja izvana. Jer ovo je sasma nešto negativnoga, što ne može dati pozitivnih rezultata. A ipak je ova osebujnost nešto sigurnoga i pozitivnoga, nešto, što su stari Hrvati, i po samom Karamanu, sami od sebe dali, bez vanjskog utjecaja. Odakle i kako? Zar je doista sasma nova umjetnost, zar nije vjerojatnije, da su Hrvati ponijeli izvjesne uspomene na gradnje iz svoje sjeverne pradomovine? Time se, dakle, ne otklanja S. teorija, nego se zapravo samo još pojačava. Drugo je pitanje, da li je S. svoju teoriju u svakoj pojedinosti njezine formulacije doista i dokazao. Toga se ne bih usudio tvrditi. S. mi se teorija više čini kao neka intuicija, koja je razumljiva posljedica inih S. radova. On previše operira s mogućnostima, a da bi rezultati ovih njegovih razmišljanja bili sigurno dokazani u svim pojedinostima. Tako na pr. Karaman odbija njegove izvode o crkvici u Gradini u Solinu, na kojima, ipak S. mnogo gradi. Šteta je, nadalje, što S. u ovom hrvatskom djelu, namijenjenom hrvatskoj čitalačkoj publici, nije dovoljno pregledan, što previše polemizuje, što se previše poziva na svoja ina djela, koja su golemoj većini hrvatskih čitalaca posve nepoznata i nepristupačna, što svoje literarne ine radove ne navodi u bilješkama ispod crte, nego u samom tekstu, što se do prezasićenja ponavlja u izvjesnim stvarima, što je predugačak radi svega toga. Sve bi se ovo, za hrvatsku publiku, i onu naučnu, dalo reći mnogo kraće, pa bi bilo i mnogo ljepše primljeno. Ovako, radi ovih nedostataka, nije ta knjiga za onu publiku, kojoj je ona, ipak, u prvom redu namijenjena. I poznavalac stvari mora se mučiti, da je pročita i da je kritički promotri.

Naročito bismo zamjerili i piscu i onima, koji su provodili hrvatsku redakciju, što su umetnuli izvjesne ispade protiv katolicizma, kao što je na pr. ovaj: »Šteta je, što Hrvati nijesu na osnovu sjevernjačkog svog shvaćanja izgradili sebi, kad su došli na jug, svoj vlastiti nazor o svijetu, nego su se potpuno prilagodili shvaćanju tadanjega kršćanstva . . .« (185). Zar su zbilja pape sve poduzimali, kako bi nestalo svake uspomene na povijesna sjedišta starih hrvatskih knezova i kraljeva, kako se to, bez ikakva dokaza, tvrdi na str. 16? Zar je zbilja rimska crkva, odnosno splitski sabor, odlučio zauvijek nesamo o podložnosti Hrvata papi, nego i »iskopao grob starohrvatskoj umjetnosti«? (str. 186.). Je li tu bila svijesna politička tendencija, ili prirodna dinamika kulturno jačih sila? Na drugi jedan takav slični ispad o papi Ivanu X. osvrnuo se Život 1928, VI, 372/3. Takvi su ispadi mogli mirno izostati, pogotovu u jednom izdanju, pripravljenom nekako kao jubilarnom za hrvatski narod, gdje nema mjesta ovakvoj žučljivosti, naročito kad i nije opravdana.

Uza sve ove zamjerke ipak je velika zasluga piščeva, da je strani svijet upozorio na naše dalmatinske crkvice, koje zauzimlju na svaki način posebno mjesto u povijesti umjetnosti. I nama je samima dao mnogo korisnih pobuda, prije svega onu, da bi se snažno poradilo o znanstvenom i sustavnom proučavanju i izdavanju naših hrvatskih umjetničkih starina. Mi imamo, osobito u Dalmaciji, toliko toga, što je od

najveće važnosti za našu lijepu kulturnu prošlost i za povijest opće civilizacije. Radovi i uspjesi Don F. Bulića pokazuju put.

Ovom prigodom želio bih upozoriti na nastojanja Matice Hrvatske, koja želi da izda veliku Povijest Umjetnosti, pa je u tom pravcu i sazvala bila anketu. Tim je povodom Ivan Meštrović, koji nije mogao lično prisustvovati ovoj anketi, poslao Matici pismo, što je djelimično objelodanjeno u Hrvatskoj Reviji 1929, II, 138. Iz ovog pisma vadimo neke stavke, koje su značajne za razvitak Ivana Meštrovića, ali koje nam daju povoda, da se i malo dublje zamislimo u pitanje, što je tom prilikom nabačeno: »Nigdje nije dovoljno istaknuta organska veza, nigdje nisu Misir i Babilon preko Atene i Rima dovoljno povezani s gotikom i renesansom, nigdje se dosta jasno ne veli, da je okosnica, koja sve to veže, religija, koja odlučuje i visinu umjetnosti, te se stalno čista umjetnička vrijednost može mjeriti s dubinom religioznog osjećanja pojedinih vremena. Tu jedno formalno savršenstvo kod nepristranog sudije ne može odlučivati, da pretpostavi ili zapostavi jedan period drugome. Taj fakat morao bi biti okosnicom Povijesti Umjetnosti.« Ove su riječi tim značajnije, što dolaze iz ustiju Meštrovićevih, koji, uza sve to, pozna, kako se čini, samo jedan dio književnosti, koja se bavi poviješću umjetnosti. Uostalom i on sam želi, da se namjeravana povijest umjetnosti ne povjeri jednomu, jer on to ne bi bio kadar, u našim prilikama, da sve svlada, samostalnim radom u većem opsegu, kako je to zamišljeno. Svakako bi trebalo da se kod izrađivanja uzmu u obzir i općenita kulturna strujanja i strani utjecaji, i umjetnost zapada i istoka, ali i naša, hrvatska umjetnost, kroz sve doba naše kulturne povijesti, a ne da naša povijest umjetnosti bude naprosto takva, da bi mogla biti svagdje drugdje štampana, da nam o svemu govori, samo ne o spomenicima iz naših krajeva. I ne smije se ponoviti pogreška, počinjena kod netom prikazanog S. djela, da se čine izvjesni protukatolički ispadi. Komu za volju? Ta nije li cijela naša kulturna povijest vezana uz religiju, uz kršćanstvo, uz katolicizam? Dajemo pravo Meštroviću, da i ova misao mora doći do izražaja kod namjeravane Povijesti Umjetnosti.

Dr. D. Kniewald.

Victor Cathrein S. J.: Das Privatgrundeigentum und seine Gegner. Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Breisgau. Brosch. RM. 1.60.

Nauka socijalista o ukinuću apsolutne privatne svojine ima već svojih rijetkih pristaša. Sami kolektiviste napustili su svoje tražbine na ukinuće svojine na sredstva konsumpcije, a obzirom i na sredstva produkcije traže, da se kolektiviziraju samo ona dobra, koja služe već danas kolektivnoj radnji. Prema tome ima da očuva svoju svojinu i dalje onaj, koji je kao radnik vlasnikom sredstava produkcije, n. pr. seljak i obrtnik.

Međutim koncem prošloga stoljeća pojavila se izvan redova socijalista (Laveleye, Henry George, Damaschke, Hertzka, Wallace, Walras i dr.) tendencija, da se ukine privatno vlasništvo direkte ili indirekte jedino na zemljište. Njihovi najvažniji argumenti za tu tezu bili su slijedeći:

1° zemljište je dar same prirode a ne produkt ličnoga rada; prema tome ne može ono da postane ničijom apsolutnom svojinom, kao što ne može da postane svojinom toplina sunca, more, kiša, rijeke i t. d.

2° Vlasnik zemljišta ubire neopravdano prihod rada i kapitala uloženog u zemljište, a da sa svoje strane ništa ne pridonaša;

3° budući da je plodna površina zemlje ograničena samom prirodom i ne može da se umnaža kao tvornice, mašine i druga kapitalna dobra radom, zato na račun socijalnih (množenja pučanstva) i ekonomskih konjunktura raste rapidno cijena zemljištu napose u industrijalnim i gradskim centrima.

U navedenoj knjizi »Das Privatgrundeigentum und seine Gegner« pobija Cathrein neopravdane navode »agrarnih socijalista«, a gleda sam sa simpatijom uvedenje tzv. »Wertzuwachssteuer-a« na zemljište, kojemu cijena raste isključivo povoljnim konjunkturama. Njegovi su nazori glede održanja privatnog vlasništva na zemljište potkrijepljeni i poznatom enciklikom Leona XIII. »Rerum Novarum«. Zato spomenuta knjižica na 162 stranice uz golemo djelo »Moralphilosophie« od istog pisca služit će kao naučni putokaz u jedan važan problem agrarne politike, koji je od najvećeg interesa za svakog javnog radnika u današnja vremena.

Istina, auktor uglavnom pobija navode agrarnog socijaliste Henry George-a, koji u svom glasovitom djelu »Napredak i siromaštvo« (Progress and Poverty) dokazuje neopravdanost svojine na zemljište, no principijelni izvodi Cathrein-a, ostat će za vazda od fundamentalne važnosti.

Dr. M. Ivšić.

Otto Schilling: Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage. Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau. Brosch. RM. 4.—.

Evanđelja, djela apostolska, poslanice, a napokon spisi crkvenih otaca vrve najaktualnijim socijalnim i ekonomskim idejama. Zato će u tim djelima naći nesamo bibliciste, historičari i patrolozi nego i kršćanski sociolozi neiscrpivo dokumentarno blago kako za historičko sociološki studij prvih kršćanskih vjekova, tako i za odredivanje smjernica u savremenoj sociologiji. Istina, među nazorima crkvenih otaca ima mnogo razmimoilaženja; ista dolaze poglavito odatle, što se nauka istočnih otaca i pisaca oslanja više na helensku socijalnu filozofiju, dok se u spisima zapadnih otaca zapažaju jasno tragovi individualističkog rimskog prava. Osim toga u svim tim starokršćanskim spisima nalazi se i naukâ, što ih sadašnji kršćanski sociolozi ne mogu da poprime i unesu kao ideje-vodilice; sadašnji ni socijalni mentalitet, a ni ekonomski razvoj ne odgovaraju u mnogočem vjekovima kršćanskih otaca.

I ako je gore navedeno djelo Ottona Schillinga starijeg datuma (I. izdanje iz g. 1908.), ipak će ono kao plod neumornog i dugogodišnjeg studija očuvati svoju trajnu vrijednost ne toliko kao iscrpiva socijalno-ekonomska studija o bogatstvu i svojini, nego daleko više kao sinoptički i sintetički prikaz ekonomskih i socijalnih ideja u starokršćanskoj literaturi. Ono će ostati trajnim kažiprstom ne samo kroz golemu i teško pristupačnu starokršćansku literaturu nego i vodičem za noviju bibliografiju o socijalno-ekonomskim odnosima staroga i srednjega vijeka. Moderni sociolog-istraživač o nauci bilo pojedinog starokršćanskog pisca bilo po-

jedine epohe iz prvog milenija kršćanske Crkve ne će trebati drugo, nego da se posluži priređenom Schillingovom građom i da je samo dalje dopuni i izgradi u specijalnu studiju. Tako je i sam auktor prikazao u svom specijalnom djelu »Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus« (god. 1910.) državnu i socijalnu nauku Sv. Augustina. To je isto učinio i francuski pisac Abbé J. Martin u svom djelu »La Doctrine Sociale de Saint-Augustin« (Paris, 1912).

U uvodu prikazana je temeljna nauka o bogatstvu i svojini prema Svetom Pismu Starog i Novog Zavjeta. No čini se, da se auktor ovdje nije htio hotimice da zadržaje, jer je rapidno prešao na prikaz državopravnih, gospodarskih i moralnih odnosa u rimskom carstvu. Ti su odnosi bezuvjetno djelovali i na gospodarsko-pravno shvatanje samih kršćana bilo u pozitivnom bilo u negativnom pravcu.

Iza izložene nauke apostolskih otaca, crkvenih pisaca 2. vijeka, Klementa Aleksandrijskog i Origena dijeli auktor svoj prikaz u dvije velike grupe: 1° pisci »latinci« (Tertulijan, Ciprijan, Komodijan, Laktancije, Ambrozije, Jeronim i Augustin); 2° pisci »orijentalci« (Atanazije, Ciril Jerusolimski, Bazilije Veliki, Grgur Nazijanski, Grgur Nizanski, Ivan Hrisostom, Teodoret Cirski i napokon »Apostolske Konstitucije«). — Zaključnim poglavljem može se smatrati prikaz djela Leona I., Grgura I., Salvijana i Izidora Sevilskog. Socijalnoekonomska nauka sv. Tome Akvinskog čini po svojoj iscrpivoj obradbi bezuvjetno predmet zasebnog studija; zato je Schilling svojim kratkim pasusom o nauci sv. Tome dao najbolji epilog svojoj studiji. **Dr. M. Ivšić.**

1. — **Denzinger-Bannwart: Enchiridion Symbolorum.** Editio 16. et 17. quam paravit Joannes Bapt. Umberg S. J. Herder, Freiburg, 1928. XXX, 612 + 28. Cijena broširano 6 zlatnih maraka, vezano u platno M. 7.50.

Novo izdanje ove poznate zbirke, koju kardinal Gibbons smatra uz Sveto Pismo najpotrebnijim pomagalom za svakog teologa, imade neke odlomke priređene prema novijim vrelima, tako n. pr. arausikanski sabor, djelomično i tridentski sabor itd. Dodano je i mnogo novih tekstova, osobito iz pontifikata Pija XI., ali i od prijašnjih papa, tako n. pr. izvadak iz Sapientiae christianae Leona XIII. o ljubavi prema Crkvi i domovini, te Rerum Novarum o pravu vlasništva i pravednoj plaći i t. d.

2. — **Zum Altare Gottes will ich treten.** Liturgisches Messbüchlein für Schüller höherer Jahrgänge. Freiburg, Herder, 1928.

Sustavno provodeći smjernice liturgijskog pokreta izdaje Herder misal p. Schotta u različitim izdanjima. Ova je knjižica »Schott br. 7.«. Određena je za učenike i učenice onih razreda, koji odgovaraju po prilici našim građanskim školama i nižim razredima srednjih škola, a osniva se na uvodnom molitveniku: Das Kind bei der heiligen Messe. Cilj je ove knjižice da omogući školskoj mladeži služiti se misalom kod svete mise, kad poodrastu ili dođu u više razrede. Ordinarium Missae tiskan je dvaput, jedamput dosta skraćeno, za prva dva razreda, a onda za treći i četvrti razred građanskih škola gotovo doslovno prema latinskom, ali ipak ponešto skraćeno i promijenjeno, sve u dvije boje, crno i crveno, a neke

dijelove i u dva jezika, latinski i njemački. Zatim slijede tridesetidva misna obrasca, neke posebne molitve, ispovjedna i pričesna pobožnost i litanije. Vrlo dobro razlikuje svetu pričest pod svetom misom i izvan nje. Na koncu je nacrt, kako se sveta misa zajednički moli. Oprema je ukusna, lijepa i solidna. Kod nas je P. Pavelić svojom reformom »Isusa prijatelja malenih« već prije više godina pokročio o v i m putem, isto tako Društvo klanjanja svojim Malim molitvenikom za osnovne škole i kasnije Katolički Đak i Katolička Učenica u mojoj redakciji za srednje i visoke škole. Samo treba sada na tom putu i ustrajati i dosljedno i sustavno provesti reformu naših molitvenika, kako je, evo, provode i katolički Nijemci.

3. — **Keckeis Gustav und Joseph Schmid: Der Fährmann.** Ein Buch für werdende Männer. Freiburg, Herder. II. Bd. Mit 154 Textbildern. Lex. 8. VIII u. 328. 1928. M. 7.50, in Leinwand M. 9.—.

U prvom je svesku F. prikazao daleki svijet povijesti i duševnih vrednota. Drugi svezak zahvaća u savremenu svagdašnjicu tehnike, prometala i razumnog života. Savremena iznašašća, polarna istraživanja, športovi, higijenske upute, prirodne ljepote, razotkrivanje »čarobnjačkih« tajna i zgodnih fizičkih pokusa, sve se to, kao bez ikakvog sistema izmjenjuje. Pa ipak je u svemu jedan jasni i veliki sistem: današnjoj muškoj omladini u zgodnom obliku podati podesnu lektiru za zabavu i pouku, tako, da kroči naprijed sa savremenim životom, njegovim potrebama i tekovinama, a k tomu ostaje potpuno katolička. Izvrsna knjiga svoje vrste.

4. — **Životopisi zaslužnih pokojnih svećenika biskupije senjske i modruške,** koji su izlazili u »Službenom Vjesniku« istih biskupija, pobudili su razumljivu pažnju. Neke je od njih napisao sam biskup dr. Marušić, druge su pisali svećenici, što su pokojnike poznavali izbliza, a pojedine su životopise napisali i svjetovnjaci. Ovi su potonji, i ako su možda suviše ekshortativni, a premalo povjesnički, od osobite važnosti, jer jasno pokazuju, kako su jak dojam ostavile jake svećeničke ličnosti u svjetovnjačkim krugovima, koji nisu nipošto, do pred kojih dvadesetak-tridesetak godina bili otuđeni Crkvi i svećenstvu. Među najbolje izrađene životopise spadaju i oni, što ih je sastavio sam biskup senjski. Sada nastavlja Ordinarijat s objelodanjivanjem životopisa senjskih i modruških biskupa, te Sl. Vj. 1929. br. 1. donosi život Ivana de Cardinalibus de Pensauro, Leonarda de Cardinalibus de Pensauro, Ivana Agalića, Martina Brajkovića, Benedikta Bedekovića de Komor, iz pera kanonika Ivančana, te Ivana Krst. Ježića iz pera Msgr. M. Cvetka.

5. — **Synodus Dioecesis Vegliensis tertia** quam habuit Josephus Srebrnić, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopus diebus 19, 20. et 21. iunii anno Domini MCMXXVIII. Tisak Nadbiskupske tiskare u Zagrebu.

Tek nekoliko godina na upravi krčke biskupije svladao je biskup Srebrnić zamjernom djelatnošću golemi posao, što ga iziskuje održanje diecezanske sinode. Misli vodilje ovog sinoda bile su: ojačati u krčkoj biskupiji i produbiti ljubav i poslušnost prema Svetoj Stolici; prilagoditi diecezanske odredbe gledom na disciplinu klera i puka novom crkvenom zakoniku i inim novijim odredbama Svete Stolice; potegnuti prave granice

i dati ispravne smjernice u ćudorednim pitanjima savremenoga života, naročito u onom pravcu, što je u krčkoj biskupiji, koja imade mnogo poznatih ljetnih morskih kupališta, praktičan; doskočiti po mogućnosti nestašici svećenstva i pobrinuti se za valjani podmladak klera, te, konačno, pripraviti put pravilnom shvaćanju i onda sigurnom provođenju Katoličke Akcije. Doista, lijep i dostojan nastavak dosadanjih krčkih sinoda, koje je obdržavao biskup Mahnić. Od konstitucija I. i II. krčkog sinoda samo one i dalje obvezuju, koje obnavlja i utvrđuje III. sinod, te, razumije se, koje se osnivaju na odredbama Svete Stolice (Const. 169/III.). Odredbe III. sinoda postaju obvezatne s danom 1. siječnja 1929. **Dr. D. Kniewald.**

Grabmann Dr. Martin: Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin. II. Auflage 8⁰ (VIII + 184 S.), Freiburg i. B. 1928. Herder M. 4.50.

Prvo izdanje ovog Grabmannovog djela izašlo je god. 1919. U ovom drugom izdanju ima autor pred očima ne samo didaktičnu svrhu, nego i naučnu, jer nastoji dati poticaja za daljnji studij u pojedinim pitanjima, naročito u III. odsjeku (str. 116—147).

Kako svojim objamom ovo djelo nije veliko, ono je prikladno da poda jedan iscrpivi tačan pregled o predstavniku sholastičke teologije i onima, koji nemaju vremena, da se upuštaju u studij opsežnih djela, a opet su po svom zvanju i pozivu zvani, da poznaju sv. Tomu Akvinskoga.

Novo je IV. poglavlje: O Sastavu čitave Summae. Daje pregled i temeljne poglede čitavog ovog monumentalnog djela (str. 147—179).

U prvom je dijelu (str. 1—50) prikazana historijska literarna pozadina sredovječnog teološkog studija. U drugom (str. 50—116 duh i forma: t. j. cilj Summae, metoda i putevi k tom cilju, jednako kao i djelovanje u moralnom i intelektualnom pogledu.

Grabmanova stručna i sigurna obradba djela daje mu jednu trajnu vrijednost. **Dr. A. Živković.**

Haluščynskyj Dr. Theodosius Titus OSBM., **De Ucrainis S. scripturae versionibus.** Extractum e »Bohoslovia« t. III. (1925), n. 5., 8⁰, p. 22. Leopoldi, typis »Naukove Tovarystvo im. Ševčenka«, 1925.

Svrha je ove rasprave u latinskom jeziku dati zapadnjačkom naučnom svijetu kratki historički pregled staroslavenskih i ukrainskih prevoda sv. Pisma. U tome je i vrijednost ove knjižice. Jer i najopširniji »Uvodi« u knjige sv. Pisma, kao oni Kornelya, Bacuera, Vigouroux-a, Kaulena i drugih, malo što ili gotovo ništa ne govore o slavenskim prevodima sv. knjiga. Za dublji študij ovog predmeta dobro će poslužiti obilna bibliografija, što je auktor navadja na početku svakog poglavlja i u bilješkama.

Počam od kneza Vladimira Velikog, pod kojeg se vladavinom g. 988. pokrstiše Rusi i Ukrajinci prigrlivši grčki bizantinski obred, nije u onim krajevima dugo vremena bio u porabi drugi prijevod sv. Pisma doli onaj, što ga u staroslavenskom jeziku namriješe Slavenima sveta braća Ćiril i Metodije. U ostalom taj staroslavenski jezik, koji se dakako tijekom vremena pod uticajem živog narodnog jezika znatno mijenjao, bijaše sve do

pod konac 18. vijeka i jezikom, kojim se pisahu književna djela i kojim govorahu najodličniji krugovi naroda.

U 16. vijeku pod uticajem protestantizma niču prvi prijevodi sv. Pisma u narodnom jeziku. Najstariji takav prijevod priredi bjelorus Dr. Franjo Skorina i izdade ga između g. 1517. i 1519. u Pragu u svojoj vlastitoj tiskari po tekstu Vulgate, a prema prijevodu češkom i njemačkom Lutera. Jezik Skorininog prijevoda je mješavina rusinskog i bjeloruskog jezika, ali budući da je to bio za onda zajednički jezik Rusina i Bjelorusa, mogao se taj prijevod prilično da raširi po zemljama velike kneževine litavske. Dakako od starijih ukrajinskih i bjeloruskih prijevoda ovaj prijevog Skorine je najpotpuniji, jer obuhvaća gotovo sve knjige Starog Zavjeta i neke Novog (Poslanice i Djela Apostolska), a kasnije je dopunjen i s prijevodom, na žalost nepotpunim, Evanđelja od Bjelorusa Vasilija Tjapinskoga (između g. 1565. i 1570.), u kojem ipak prevladavaju osebine bjeloruskog jezika. U isto doba pada i prijevod Pjesme nad Pjesmama od nepoznatog auktora prema češkom tekstu, a u jeziku, koji odgovara narodnom ukrajinskom jeziku 16. stoljeća.

Iz 16. stoljeća potječe i glasoviti prijevod svih 4 evanđelja od Grgura arhimandrite samostana Peresopnice u Volhiniji, pod imenom »Peresopničko Evangjelje«. Jezik ovog evanđelja je narodni ukrajinski jezik 16. vijeka sa primjesama jezika staroslavenskog i poljskog. Rukopis peresopničkog evanđelja, što se sada čuva u knjižnici eparhijskog sjemeništa u Poltavi, odlikuje se tako lijepim pismenima, umjetničkim inicijalima i ukrasima, te se s pravom ubraja među najljepše istočnoslavenske rukopise. Od ovog rukopisnog evanđelja ima više prepisa, a najpotpunije je tzv. »Volinsko evanđelje«.

Nedavno je pronađen u knjižnici oo. Bazilijanaca u Krehovu (Galicija) rukopisni prijevod »Djela Apostolskih« i »Poslanica« Pavlovih te »Apokalipse« od nepoznatog auktora u narodnom ukrajinskom jeziku 16. ili 17. stoljeća.

Osim toga u 16. i 17. vijeku vrlo su se raširili i čitali po zemljama ukrajinskim prijevodi tzv. Didaktičkih Evanđelja. To su evanđelja nedjelja i blagdana s moralnim i asketskim komentarom carigradskog patrijarhe Nikefora Kalista. Od ovih evanđelja sačuvano je do danas rukopisnih prijevoda pojedinih perikopa oko 50, tiskanih pak još i više, a od ovih pisani su najčišćim narodnim jezikom kijevski iz doba slavnog kijevskog metropolite Petra Mogile oko g. 1637.

Zatim dolazi period narodnog ukrajinskog preporoda 19. vijeka. Oko g. 1842. pokušao je novi ukrajinski prijevod sv. Pisma galički preporoditelj, književnik i pjesnik Markijan Šašković, parok novosiljski, ali na žalost umrije već 1843., a da ne prevede nego samo evanđelje Ivanovo i 5 glava evanđelja Matejevog.

Nego oko g. 1861. priredi prijevod svih 4 Evanđelja i Djela Apostolskih Filip Moračevski, direktor liceja i gimnazije u Nižnjevu, i taj se prijevod smatra dosada za najljepši u jeziku ukrajinskom. Ali značajno je, da je prijevod Moračevskog izišao tiskom tek 40 godina kasnije,

poslije japanskog rata, kad je naime u Rusiji sinula veća sloboda (1907.—1911.), a to radi toga, jer su i metropolit i Sinod iz političkih razloga stalno uskraćivali dozvolu za izdanje ukrajinskog prijevoda, usprkos toga, što je petrogradska Akademija znanosti ovaj prijevod odobrila i za tisak preporučila.

Od novijih ukrajinskih prijevoda sv. Pisma najpotpuniji je prijevod, što ga sačini trojka Pantalejmon Kuliš, Ivan Puluj i Ivan Levicki, jer obuhvaća gotovo sve knjige Staroga i Novoga Zavjeta. Ovaj je prijevod izdalo Anglikansko Bibličko Društvo u Beču g. 1903. Novi je naime Zavjet još g. 1868. priredio odlični ukrajinski književnik P. Kuliš, ali kako se on kod prevađanja služio samo tekstom staroslavenskim, a ne i grčkim, Angl. Bibl. Društvo na pobudu našeg Miklošića, koji bijaše tada profesorom u Beču, ne htjede njegov prijevod da kupi i izda. Međutim Kuliš ne klone, nego poče odmah prevađati Stari Zavjet izravno sa hebrejskog teksta, a upoznavši se u Beču sa profesorom I. Pulujem, dobrim poznavaocem grčkog jezika, priredi zajedno s njime i novi prijevod Novog Zavjeta. No P. Kuliš umrije g. 1897., a njegovo nedovršeno djelo nastaviše i dokrajčiše profesor I. Puluj i književnik Ivan (Nečuj) Levicki.

Svi ovi prijevodi, što ih dosad spomenusmo, nemaju odobrenja Katoličke Crkve. Katoličko izdanje sv. Pisma Novog Zavjeta priredi prvi na osnovi staroslavenskog i latinskog prijevoda grkokat. lavovski prelat Aleksandar Bačinski, te ga providena komentarom Brentana i Aliolia izdade g. 1903. s odobrenjem crkvenih vlasti. No budući da se živi ukrajinski jezik u posljednja dva decenija mnogo promijenio, g. 1919. zamoliše starješine Staropigijske Bratovštine u Lavovu grčkokat. lavovskog metropolitu Dr. A. Šeptickog za novi prijevod sv. Pisma Novog Zavjeta. I doista s privolom metropolite spremi taj novi prijevod prema grčkom tekstu Dr. Jaroslav Levicki, a posebna komisija složena od bogoslova i filologa pod predsjedanjem samog metropolite prijevod ispita i za izdanje priredi. I tako g. 1921. izađe u Žovkvi tiskom oo. Bazilijanaca ovo najnovije izdanje sv. Pisma Novog Zavjeta.

Na isti način kani sada Bogoslovsko Ukrajinsko Društvo u Lavovu prirediti i izdati katolički ukrajinski prijevod knjiga Starog Zavjeta.

Dr. I. Višošević.

1. **Edmund Jehle: Christliche Grundlehren** für Schule und Leben. Zweite Auflage. Freiburg, Herder, 1928.

2. **Edmund Jehle: Christliche Lebenskunde** für Schule und Leben. Zweite Auflage. Freiburg, Herder, 1928.

3. **Jehle-Knops: Das Reich Gottes.** Katholisches Religionsbuch für zweite Klasse der Mittelschulen Preuszens. Freiburg, Herder, 1929.

4. **Jehle-Knops: Gott-Christus-Krche.** Religionsbuch für die erste Klasse der Mittelschulen Preuszens. Freiburg, Herder, 1928.

5. **Adolf von Doss: Die weise Jungfrau,** Einundzwanzigste und zweiundzwanzigste Auflage. Freiburg, Herder, 1928.

6. **Liturgische Volksbüchlein: Das heilige Sakrament der Ehe.** Zweite verbesserte Auflage. Freiburg, Herder, 1928.

1.—4. Prve su četiri knjige zanimljive s razloga, što predstavljaju jedan uspjeli pokušaj reforme vjeronaučnih udžbenika. »Christliche Grundlehren« i Christliche Lebenskunde« priredio je Dr. Jehle kao školske priručnike za opetovnice, za stručne i trgovačke škole, prema naučnoj osnovi, koja je propisana u Freiburgu i. B. Mirno, kratko i jasno obrađuje ta J. dokaze za opstojnost Božju, pojavu nevjere, stvorenje svijeta, odstojnost duše, religiju, objavu, proročanstva, čudesa, pojavu i ličnost Kristovu, ustanovljenje Crkve, život udruživanja i misija katoličkih, nebo, pakao, pobjeđu križa. Ne znam, zašto je izostavljeno čistilište. »Christliche Lebenskunde« obrađuje porijeklo i cilj ljudskoga roda, savjest, dekalog, ljudsku volju i odgovornost, krepost i grijeh, požude i napasti, prirodne i nadprirodne puteve do oplemenjenja, zvanje, rad i marljivost, odmor za dušu i tijelo, ženidbu i djevičanstvo, oca i majku, spolni nagon i njegovo posvećenje, druženje i prijateljevanje, poznanstva i zaručništvo, općinu i državu, državljanske dužnosti, Crkvu, odnos između države i Crkve, idealni gospodarski poredak, kršćansku karitas, privatno i zajedničko pravo vlasništva, pravednost, Krist kao naš ideal, junaci kršćanskog življenja.

Što je učinio u prve dvije knjige za opetovnice i stručne škole, to je u zajednici s W. Knopsom u druge dvije knjige učinio i za neke razrede srednjih škola u Pruskoj. »Das Reich Gottes« hoće da nadopuni jedinstveni katekizam, a četvrta knjiga je novi udžbenik za konačni razred srednjih škola u Pruskoj. Meni se lično čini, da je prikazivanje još uvijek nešto presuho, ali, što je glavno, religija se pojavljuje u mladeži kao nešto živo, a ne kao povjesni petrefakt, pa zato omladina i može preuzeti religiju kao čimbenik svoga ličnoga života.

5. Klasični »Gedanken und Ratschläge, što ih je mladićima upravio P. V. Doss prerađeni su u ovoj veoma ukusno opremljenoj knjižici po P. H. Scheidu S. J. za žensku mladež. Ako poznavalac i gdjegdje opaža prvotni okvir i smjer, ipak je priređivaču pošlo za rukom da nekom elastičnošću prilagodi tekst psihi i potrebama ženske mladeži. Namjesto često bezbojnih i nedubokih različitih predavanja o religijskom životu na katoličkim djevojačkim društvima može ovo duhovnicima vrlo dobro poslužiti.

6. U nizu pučkih liturgijskih knjižica, što ih izdaje benediktovska opatija Maria Laach, izašla je i ova knjižica u drugom izdanju. Priređena je prema rimskom obredniku i prema obrednicima različitih njemačkih biskupija. U lijepom i otmjenom obliku daje tekst i tumačenje samog vjenčanja i vjenčane mise. Poželjno bi bilo, kad bi se na ovaj način i kod nas izdala izdala čitava liturgika za puk. Nakon što izađe drugo, potpuno izdanje rimskog misala, to bi mi bio prvi posao, Božjom pomoću.

Dr. Dragutin Kniewald.

Dr. Ernst Dubowy, Christus Dux (»Der leidende Heiland, dein Führer zu wahren Glück«). Fastenpredigten, Freiburg in Bresgau, 1929, Herder, Kart. M. 3.

Zbirka je to sedam korizmenih propovijedi, metodički savršeno izrađenih, u kojima se nižu bogate misli na ovaj potresni događaj, gdje Krist

umire na križu, pogrdivan i ismjehivan. — Propovjednik nas baca u moderni život oholosti, častohleplja, nečistoće, da nam onda uzdigne visoko ideale kršćanstva u poniznosti, samoprijegoru, ljubavi k bližnjemu, čistoći, ljubavi prema raspetome Spasitelju. On ne govori samo: to moraš, a to ne smiješ, nego kao duboki psiholog, iz prirođene svijesti i čežnje čovjeka za srećom, poštenjem i blaženstvom, stvara u duši dispoziciju za višom srećom, višom žrtvom, višom ljubavi k Onome, koji je još i na križu ljubio svoje neprijatelje. — Zbirka ovih korizmenih propovijedi odlikuje se baš time, što je sam Dubowy imao nakanu, da tom svojom publikacijom podade svećenstvu građu, koju će po volji moći primijeniti bilo radniku bilo intelektualcu, bilo seoskom bilo gradskom čovjeku. A svakako će ova zbirka služiti i kao korisno duhovno štivo. **Dr. M. I.**

Slipyj Dr. Josephus: Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet? Leopoli 1927., typis »Naukove Tovarystvo im. Ševčenka«, ed. »Bohoslovia« n. 6., 8°, p. 36.

Valja priznati, da Bogoslovsko grkokat. Društvo u Lavovu lijepo radi. Njegova se životna snaga očituje ne samo izdavanjem periodičkog časopisa »Bohoslovia«, nego i naučnim edicijama, kojima Društvo nastoji i vanjski naučni svijet upoznati s tekovinama svoga rada na polju bogoslovske nauke. Knjižica Dr. Slipoga je po redu šesta, što je izdalo ovo društvo, a zasijeca u područje visokog spekulativnog bogoslovlja.

Auktor je izdao već više publikacija o dogmi Presv. Trojstva.[1] Zašto si baš pitanja o Presv. Trojstvu odabrao za predmet naučnog proučavanja, teško je prosuditi. Nakon lionskog i floretinskog sabora i onih dugih sredovječnih disputa danas su ova pitanja slabo aktuelna. Istočni ih bogoslovi u opće više i ne pokreću. Istina mogu se o njima i danas pisati učene rasprave, ali one će imati značenje tek unutar ograničenog broja katoličkih bogoslova i profesora, koje ta pitanja spekulativnog bogoslovlja »ex professo« zanimaju.

Gornja se knjižica bavi genezom i kritikom istoričkog razvoja skotističke nauke o formalnom distinktivnom principu stvarne osobne razlike između Sina i Duha Svetoga. Prema nauci Skotista tim distinktivnim principom nije suprotni odnošaj (relatio opposita) između Sina i Duha Sv., t. j. ta okolnost, što Duh Sv. i od Sina ishodi, nego različiti način njihovog ishođenja od Oca, t. j. ta okolnost, što Sin ishodi od Oca »rođenjem« (filiatio), a Duh Sv. »duhnovenjem« (spiratio).

Kad je Fotije istupio tvrdnjom, da Duh Sv. ne ishodi od Sina, dobro je već unaprijed osjećao glavni prigovor, što će se staviti njegovoj nauci, da naime u takvom slučaju ne će biti stvarne razlike između Sina i Duha Svetoga. Toj poteškoći doskočio je Fotije na taj način, što je uvelike isticao druge razlike med božjim osobama, poimence različiti način, kojim Sin i Duh Sv. izlaze od Oca. Dakako i ti različiti načini ishođenja od Oca

[1] Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios, Innsbruck 1921., De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Si explicanda, Leopoli 1923., De principio spirationis in SS. Trinitate, Leopoli 1926.

jesu neki »odnošaji«, ali odnošaji »disparatni«, koji istinabog mogu da uvjetuju stvarne razlike u bićima ograničenim i složenim, ali nipošto u Bogu, u kom nema nikakve složenosti, nego je »ens simplicissimum« i »actus purissimus«.

Zato zapadni bogoslovi na čelu sa sv. Tomom (tomistička škola) protiv Fotija i Grka odlučno ostadoše na tom gledištu, da ako Duh Sv. ne bi ishodio od Sina, ne bi moglo biti nikakve stvarne razlike između Njega i Duha Sv. Izlaznom točkom njihove argumentacije je poznato načelo, što ga je stavio sv. Anzelmo za Boëcijem prema nauci sv. Otaca: »Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio«. U Bogu — razlažu oni — mogu da budu samo dva »praedicamenta«: »supstantia« i »relatio«. Po supstanciji ne može biti med božjim osobama stvarne razlike, jer je ona za sve tri osobe jedna te ista. Relacija pak posmatrana u odnošaju prema supstanciji, na kojoj počiva, u njoj i iščezava, jer je stvarno s njome posve istovjetna (esse in), a ostaje tek u odnošaju prema svome suprotnjaku, t. j. korelatu (esse ad). S druge opet strane suprotni odnošaj med božjim osobama može da bude samo onda, ako jedna osoba od druge ishodi, jer svaki drugi odnošaj (disparatni, slični) ne stvara suprotnosti i ne unaša u Bogu stvarne razlike. Ako dakle med božjim osobama ima u opće stvarne razlike, a mora da je ima (inače ne može biti ni govora o različitim božjim osobama), onda takve razlike ne može da bude po supstanciji, nego jedino po suprotnoj relaciji, t. j. ako jedna osoba od druge ishodi. Ne ishodi li dakle Duh Sv. od Sina, ne će između Njega i Sina biti suprotnog odnošaja, pak prema tome niti stvarne razlike.

Ali protiv ove argumentacije ustadoše bogoslovi na čelu sa Duns Scotom (Skotistička škola), pa se tako razvio spor oko unutarnje vrijednosti gornjeg tomističkog razlaganja. Nastalo je naime pitanje, koje si je i naš auktor stavio u naslovu knjižice: »Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet?« U riješavanju toga pitanja Skotiste naglašuju i opet »različiti način« ishođenja Sina i Duha Sv. od Oca, jer da ti načini sami po sebi, i neovisno od ishođenja Duha od Sina, uvjetuju i stvaraju osobnost Sina (filiatio) i osobnost Duha Sv. (spiratio) i uvađaju stvarnu razliku među njima. I to je dodirna točka Skotista sa Fotijem. Ali dakako valja primijetiti, da u cijelom ovom pitanju Skotiste pretpostavljaju kao od drugud dokazanu činjenicu, da Duh Sv. ishodi i od Sina i u tome kao nebo od zemlje otskaču oni od Fotija. Njima je samo, da dokažu neosnovanost tomističke tvrdnje, kao da bi ishođenje Duha Sv. od Sina bilo formalnim distinktivnim principom njihove osobne različnosti. Po njihovoj nauci razlikovali bi se Sin i Duh Sv. osobno i stvarno i onda, kad bi se pretpostavilo, dakako lažno, da Duh Sv. ne ishodi od Sina.

Ishodnom točkom Skotističke škole u tom pitanju je načelo, što ga je istaknuo već Henrik Gandavenski: »Eodem rem distingui, quo constituatur in esse«. Ako se Božje Osobe — umuju Skotiste — međusobno razlikuju, onda svaka mora da ima neku osobinu, po kojoj se ona formalno stavlja »in esse« i osobno od druge razlikuje. Za Sina takvom osobinom ne može da bude »spiratio« ni »vis spirativa«, jer ta ne pripada samo njemu niti mu pripada osobno, nego mu je zajednička sa

Ocem. Kašto dakle za Oca samo »očinstvo« (paternitas), tako i za Sina samo »sinovstvo« (filiatio) može da bude osobinom, po kojoj se On osobno razlikuje i od Oca i od Duha Sv., pak se prema tome može razlikovati od Duha Sv., iako ovaj ne bi od njega ishodio.

Ovo je u suštini teorija skotistička, kojoj Dr. Slipyj daje historičku genezu i kritičku ocjenu. Zasluga je Dr. Slipoga, što je on prvi dao historički prikaz ovog spora. On je otkrio dosad slabo poznatu činjenicu, da začetnikom ove skotističke teorije nije Duns Scot, nego da su to isto učili i drugi bogoslovi prije njega, kao Gerard iz Abeville, Henrik Gandavenski, Richard iz Medieville, a osobito Gvilelm Varro, koji o tom predmetu opširno raspravlja. Duns Scot je tek sustavnije i logičnije izložio dokaze i protudokaze te pojedine tvrdnje dublje obrazložio. Ne bi bilo loše, kad bi auktor kod pojedinih bogoslova bio naveo i godine njihovog djelovanja, kako bi se imao jasniji historički pregled cijelog ovog spora.

U kritičkoj ocjeni pokazuje Dr. Slipyj, kako skotiste imadu manjkavi pojam o božjim relacijama i kako griješe u tome, što miješaju stvarni poredak s logičkim izdižući kao princip osobnosti i distinktivnosti u Bogu one osobine, med kojima ne može biti stvarne razlike, nego je samo »distinctio rationis«. U Bogu »omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio«. Sve je u Bogu jedno izuzev osobnih odnošaja.

Čini mi se, da auktor suviše veliku važnost polaže ovom pitanju u polemici sa pravoslavnima. »Reiecta enim« — kaže u uvodu (str. 4.) — »sententia scotistarum a fortiore quaecunque etiam tenuissima probabilitas haereseos photianae respuitur«. Da dokažemo neosnovanost Fotijeve jeresi, nije potrebno, a možda niti uputno, da sa pravoslavnima vodimo polemiku lih na terenu filozofskih špekulativnih razlaganja. Ova »quaecunque etiam tenuissima probabilitas haereseos photianae respuitur« jasno i nepobitno već samim pozitivnim dokazima uzetim iz zajedničkih nam izvornika objave: sv. Pisma i crkvene predaje. Iza ovih pozitivnih dokaza ne ostaje za nauku Fotijevu nikakva pa ni »tenuissima probabilitas«, koja bi se tek filozofskim dokazima imala da odstrani. A kad se već radi o tome, da se katoličkoj nauci dade »ratio theologica«, onda je po mojem skromnom mnijenju bolje, da se protiv jeresi Fotija iznaša onaj drugi jednostavniji i shvatljiviji dokaz, kojim i škotiste izvode ishodenje Duha Sv. od Sina, a taj je, da je Sin morao rođenjem primiti od Oca svu njegovu savršenost, dakle i »vim spirativam« (t. j. spirare Spiritum S.), a tek nije mogao da primi Očevo »očinstvo«, a to zato, jer je ovo u izravnoj suprotnosti s Njegovim »sinovstvom«. Dakako i nutarnji bogoslovsko-filozofski razlozi, što ih tomiste na dugo i široko ističu protiv škotista, potvrđuju i potkrepljuju nauku katoličke crkve o ishodenju Duha Sv. od Sina, ali tko će danas u polemici s pravoslavnim bogoslovcima da se laća ovog upravo Sizifovog posla, te oprovrgava i odbacuje nauku škotista, kad je za to potrebno znanje, i to produbljeno i profinjeno znanje cijele školastičke metafizike, a pogotovo onih najsuptilnijih metafizičkih pojmova o naravi i osobi, o esenciji i supstanciji, o supstanciji i relaciji i t. d.?

S time ne ću da kažem, da ne nastojimo, te i pravoslavne bogoslove predobijemo za študij školastičke filozofije i bogoslovije. Pa ako

auktor imade i tu ideju na umu kod svojih rasprava, njegovo nastojanje bit će svakako plemenito i pohvalno. **Dr. I. Višošević.**

Heinrich Mayer: Katechetik. Zweite, vermehrte Auflage. Freiburg im B. Herder, broš. 4.40, uvez. 5.60 RM. — Rijetko bismo još mogli naći u katehetskoj književnosti knjigu, koja vodi tako točan račun o svima tekovinama moderne pedagogije i koja tačno evidentira sve struje, koje nastaše u novije doba, pa da to onda primjeni na praksu, kao što to čini pisac djela, kojeg spominjemo. Ako je već kritika tako povoljno ocijenila prvo izdanje ove knjige, onda zavrijeđuje ovo drugo, povećano i u mnogomu obziru izmjenjeno, još i veću pohvalu, još i bolju preporuku. Pored posve prerađenih dijelova, ima u njoj i sasvim novih paragrafa; tako je naročito nov, u katehetskoj književnosti dosada slabo obrađivan ulomak, o vjerskoj obuci u višim godištima, dakle ulomak, koji se osvrće na materijal, što se obrađuje u višim godištima gimnazija, realki i nekih stručnih škola, u komu se iznosi metoda obradbe i cilj, što ga valja imati na umu, kad se s đacima uzimlju pojedine grane vjerske obuke određene za razne razrede. Literatura, što je autor spominje, obilata je, a potkraj su dodani primjeri za kateheze u pojedinim godinama, tamo od onih najmanjih. S pravom koristi moći će upotrebljavati knjigu samo onaj, komu je dobro poznata didaktika i hodegetika, jer se pisac često na njih pozivlje, pa pokazuje, kako im se može i mora zadovoljavati kod vjerske obuke. —U našim se prilikama, osobito u duhovnoj pastvi, moramo mi dakako držati onoga, što se može i dade provesti, dok će mnogo toga, što pisac ovdje iznosi, ostati za nas tek ideal, koga s poštovanjem susrećemo i hvalimo, a da ipak ne idemo za tim, da ga stignemo. Prof. **Franjo Lasman.**

1. **Pribilla Max: Um die Wiedervereinigung im Glauben.** 8° (VIII + 80 S.) Freiburg i. B. 1926 Herder, M. 2.20.

2. **Kuhner Dr. Michael: Die Aufgaben der katholischen Aktion.** Vortrag gehalten am Katholikentag in Vukovar (15. VIII, 1928). Osijek 1928. 16°, str. 11; Din 2.— .

3. **Guberina dr. Augustin: Katolička Crkva.** (Pretiskano iz »Vrhbosne«) Sarajevo 1928 Tiskara »Bosanska Pošta«. 8°, (VIII + 80 S.).

4. **Duhovni život.** Asketsko-mistička revija. God. I. br. 1 i 2. Zagreb 1929. Izdaju Oo. Dominikanci u Zagrebu.

1. — Pribilla ima pred očima sjedinjenje katolicizma s protestantskim crkvenim zajednicama. Kad ga gleda u njegovoj strukturi i sve jačem udaljivanju od Krista, on s pravom ništa ne očekuje od onih pothvata, koji su došli do izražaja u Stockholmu i kasnije u Lausanni. Zato P. naglasuje ne samo nevjerovatnu pocjepkanost i raznolikost u shvaćanju, što vlada među protestantskim raznim sektama, nego i vrlo malu ili nikakovu ozbiljnu težnju na njihovoj strani (str. 50.). Putevi k sjedinjenju vode preko pojedinačnih obraćenja k većem međusobnom razumijevanju i snošljivosti. Naše doba nije z r e l o za ovaj i ovakav pothvat. Ono je vrijeme ustrpljivog pripravnog rada.

P. riječ je jasna i otvorena, naročito u poglavlju »Grundsätzliche Erwägungen« (str. 21.). Njegovi izvodi daju izvanredno lijepu, zaokruženu sliku o pitanju crkvenog sjedinjenja u Njemačkoj nakon Stockholmske, a prije Lausannske konferencije.

2. — Dekan i župnik u Nuštru Dr. M. Kuhner iznio je u ovom svom referatu glavne poglede i misli, što ih papa Pijo XI. naglasuje, ističući katoličku Akciju. Dr. K. uzima u obzir mladež, ženski i zatim muški svijet, te im riše dužnosti, što na njih stavlja naš savremeni život u obrani vjere i Crkve.

Referat završuje s 3 rezolucije, koje će i među njemačkim kat. življem provoditi DKN Savez u Djakovu. Dobro je, da je ovaj referat štampan, pa će tako u težnje i zadaću K. A. biti lako upućeni i Nijemci u našim krajevima.

3. — Glavna je misao ovog djela Dr. A. Guberine izražena u II. poglavlju (str. 70 i sl.) »Ćirilometodska ideja i naša Katolička Akcija«. »Naša Kat. Akcija — veli autor — izvršit će svoju misiju samo onda, ako se u duhu smjernica prošle biskupske konferencije idejno čvrsto poveže sa ćirilo-metodskom idejom, a organizacijski sa »Apostolatom sv. Ćirila i Metoda« (str. 73).«

U tu svrhu je čitava radnja protkana jednom dirljivom ljubavlju prema *Crkvi katoličkoj i djelu sjedinjenja s odijeljenom slavenskom braćom.* Stručnjački je obrađen onaj dio, koji iznosi postanak, razvoj i završne faze raskola (str. 34—45), jednako kao i lik Solunske sv. braće (str. 48—67). U rukama ne samo naše inteligencije, nego i u rukama širih slojeva narodnih učiniti će ova knjiga neprocjenjivih usluga. I ostali katol. listovi, valjalo bi da napose i češće upozore svećenstvo na ovu publikaciju. Svećenstvo će u njoj naći izvanrednu duhovnu hranu i za se i za svoje stado.

4. — Oci Dominikanci u Zagrebu pokrenuše asketsko-mističku reviju »Duhovni život«. Pojava jedne ovakove revije simpatična je. Nema sumnje, da će i u naše vrijeme naći duša, u kojima još uvijek »gori želja za kršćanskim savršenstvom« (str. 2). Naročito će izdavači ove revije zaslužiti veliku hvalu, ako prodru u one krugove, kojima nije namijenjen časopis »Sacerdos Christi«.

Drugo je pitanje, da li je za taj cilj i za takav krug čitača pogođen ton? Prva dva broja su inače lijepo uređena i mi čč. ocima Dominikancima želimo na započetom putu najljepši uspjeh. **Dr. A. Živković.**

Georg Graf von Hertling: Die Bekenntnisse des hl. Augustinus. Buch I.—X. 23. u. 24. Auflage. 49.—53. Tausend. Mit einem Titelbild. Freiburg 1928., 16° (X + 519 S.) Herder.

Vrlo dobro opaža Hertling u uvodu, da Ispovijesti sv. Augustina nijesu knjiga za svakoga. Ali tko znade iz nje čitati i tko shvati veliku misao svetiteljevu, koja je njega vodila kod pisanja ovog djela svoje vrsti, taj će imati veselje na njoj.

Grof Hertling je pogodio pravi ton u prijevodu. Nije uvijek bio doslovan, da ne bude nerazumljiv. Osebujni kolorit Augustinovog stila nije

dakako mogao doći do izražaja već radi oporosti njemačkog jezika. Ali prijevod se čita s užitkom.

Naš hrvatski prijevod Augustinovih ispovijesti (Ant. Sasso) nije uspio. Sasso je težak na riječi i zato se teško čita. U nakladi Dr. S. Markulina (»Knjige katoličkog života«) izaći će, ako Bog da, do godine kao u jubilarnoj godini sv. Augustina (1500 godišnjica smrti) novi hrvatski prijevod ovog klasičnog djela.

Ovo treba i u našem narodu, naročito u inteligentnom njegovom dijelu da bude knjiga, »što k Bogu uzdiže dušu i srce«. Tako ju je nazvao sam sv. Augustin.

Njemačko je izdanje (10 × 16) vrlo ukusno. Nadam se, da ni naše ne će za njim zaostati. **Dr. A. Ž.**

Carolus Frick S. J.: Ontologia sive Metaphysica Generalis in usum scholarum. Edit. VI. Friburgi Brisgoviae 1929. Herder in 8° X. — 248 p.

Najnovije povećano i ispravljeno izdanje Ontologije od poznatog školastičkog pisca C. Fricka obogatilo je školastičku filozofsku literaturu jednim vrsnim školskim priručnikom. Ako i nema mnogo izmjena prema prijašnjem izdanju, ipak učinjeni ispravci i dodaci upotpunjuju i bolje razjašnjuju pojedina pitanja, nego što je to bilo u starom izdanju.

Čitav udžbenik razdijeljen je na tri knjige. Prva knjiga radi »De ente communi sive transcendentali«. Tu je u tri glave, koje se opet dijele na više članaka i paragrafa razložena čitava nauka o biću. U glavi prvoj raspravlja se o pojmu bića kao takvog.

Glava druga govori o činu i moći, dok treća glava razlaže transcendentalne atribute bića.

Govoreći o razlici između essencije i existencije zabacuje Frick realnu razliku i dopušta samo metafizičku. Kako je ovo pitanje već kroz stoljeća preporno, moglo se i kraće obraditi za jedan školski (udžbenik) priručnik.

U drugoj knjizi, koja ima naslov: »De ente categorico sive praedicamentali sive de summis entis generibus«, raspravlja o supstanciji, akcidentu, kvantiteti i kvaliteti. U šestoj glavi ove knjige raspravlja u tri teze o uzrocima. Pisac bi bolje učinio, da je nešto više rekao u toj stvari i tako izbjegao preveliku zbijenost i nabrajanje, što otešćava učenje đaku.

Isto tako je radi cjeline mogao dodati i materijalni uzrok, premda strogo ne spada ovamo već u specijalnu metafiziku.

Treća knjiga: »De entium perfectione«, govori najprije općenito o savršenostima, a zatim u dvije glave raspravlja o savršenostima quoad realitatem i quoad existentiam. Knjiga ima na koncu alfabetski indeks.

Udžbenik je pisan školastičkom metodom pregledno i jasno. Na koncu pojedinih teza pobija pisac prigovore protivnika jasno i razumljivo i tako uvodi i upućuje čitatelje u samostalan kritički rad. Onima, koji študiraju skol. filozofiju može se djelo kao udžbenik samo preporučiti.

Dr. Josip Lach.